MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL.4

1988

BUCUREȘTI

MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL 4

Ediție, prefață și note
de
FLORIN MIHĂILESCU

EDITURA MINERVA

SOCIOLOGIA ÎN OPERA LUI MIHAI RALEA

Există în opera oricărui gînditor autentic o perspectivă centrală, integratoare, un nucleu generator al viziunii sale asupra lumii, perspectivă sau nucleu legate nu numai de o concepție proprie, mai mult sau mai puțin originală, dar și de o anume disciplină intelectuală, considerată preferențial drept o disciplină-pilot, cu valoare hermeneutică fundamentală sau cu mare putere de cuprindere a problemelor pe care le implică realitatea dată a obiectului de studiu și de meditație. Sînt de exemplu gînditori care adoptă o perspectivă filosofică, alții care o preferă pe cea științifică, sau estetică, sau morală, sau economică, sau politică și așa mai departe, situîndu-se în cadrul uneia sau alteia cu o concepție care le aparține într-o măsură mai mare sau mai mică și din unghiul căreia văd, studiază, apreciază și interpretează lumea.

În cazul lui Mihai Ralea, pentru a o spune de la început, această perspectivă cardinală, care prezidează în mod incontestabil toate demersurile sale intelectuale, este perspectiva sociologică. Pentru cine cunoaște etapele de formație a eseistului de mai tîrziu și anume, în primul rînd, adolescența sa ieșeană, consumată sub semnul influenței cercului poporanist al *Vieții românești* și, mai presus de toate, a lui G. Ibrăileanu personal, apoi studența bucureșteană și contactul cu ideile școlii lui D. Gusti, în fine, pregătirea doctoratului parizian în atmosfera de efervescență teoretică dominată de durkheimism, opțiunea lui Ralea își dezvăluie toate rădăcinile sale și dobîndește explicația limpede a tuturor nuanțelor de atitudine, care o vor individualiza mai tîrziu. Preocuparea socială a poporaniștilor, ridicată de C. Stere și G. Ibrăileanu la rangul binecunoscut, militantismul consecvent în direcția progresului și a democrației, ambele trecute prin ideea gustiană a acțiunii de reformă socială și consolidate teoretic prin cunoașterea celei mai importante tradiții a gîndirii

sociologice europene (Emile Durkheim, Gabriel Tarde, dar și Georg Simmel, Max Weber și alții) structurează așadar o viziune a lumii pe care Ralea nu și-o va modifica niciodată, făcînd-o doar să evolueze organic după 23 August 1944 prin contactul mai aprofundat cu ideologia marxistă.

Dar dacă perspectiva sociologică domină și organizează viziunea lui Mihai Ralea asupra lumii, această împrejurare nu trebuie *ipso facto* confundată pînă la identificare cu ipostaza de profesionist al sociologiei. Desigur Ralea a profesat de la catedra universitară această disciplină, după cum a profesat și psihologia, și pedagogia, și antropologia filosofică, și estetica, și critica literară. Se înțelege că aceeași persfectivă sociologică se regăsește în toate, în calitatea ei de cheie hermeneutică a viziunii generale a profesorului și gînditorului, tot astfel cum ea se întîlnește în acțiunea publicistică a militantului politic, a polemistului cultural, a criticului și teoreticianului literar. Ea a fost factorul unificator și conținutul esențial al faptei de cultură pe care o reprezintă opera lui Mihai Ralea și nici o analiză a acesteia din urmă nu o poate pune în paranteză.

Dar spiritul autorului nostru nu și-a găsit forma cea mai potrivită, mai proprie și mai avantajoasă în construcția teoretică de cabinet, în închegarea sistematică rece și profesorală a ideilor, în proiecția abstractă și pură a unei gîndiri fascinate și acaparate de jocul propriilor ei fantasme („jocul ielelor", cum va spune Camil Petrescu), ci în manifestarea liberă a procesului de reflecție, tradusă la catedră prin arta unei captivante cozerii, în cel mai bun gust al tradiției franceze, iar în scris printr-o eseistică de rară și cuceritoare inteligență. Încît deși Mihai Ralea ilustrează cu strălucire istoria sociologiei, a psihologiei și a filosofiei românești, de unde și prezența lui la loc de cinste în tratatele de specialitate, deși el este autorul unor cărți serioase, docte, profunde, precum *Ideea de revoluție în doctrinele socialiste*, *Introducere în sociologie*, *Explicarea omului*, *Sociologia succesului*, *Istoria psihologiei* și *Introducere în psihologia socială* (acestea trei din urmă în colaborare), nu această calitate și activitate îi fixează, după opinia noastră, poziția cea mai înaltă în cultura românească, ci valorile de inteligență și de expresivitate care și-au găsit forma ideală în eseistica lui scînteietoare, acută și originală. Este de altfel semnificativ că, dintre cărțile enumerate, cea care îl reprezintă mai bine, într-un fel capodopera lui, este fără îndoială *Explicarea omului*, adică tocmai scrierea în care spiritul său s-a manifestat mai neîngrădit, mai viol și mai personal, altfel zis mai aproape de tiparele și procedurile

eseului, înțeles aici nu numai ca o formă printre altele, în accepțiu obișnuită a termenului, ci și ca o adevărată *forma mentis*, structură de gîndire și de viziune.

Se adaugă neapărat la această carte fermecătoare și durabilă sutele de pagini de comentarii critice, de disociații de idei, de dezbateri teoretice, de atitudine civică, toate purtînd marca inconfundabilă a vervei, a disponibilității spiritului, a inventivității surprinzătoare și nu arareori paradoxale, a rapidității asociative, dar și a discernămîntului la fel de prompt și de pătrunzător, care laolaltă nu sînt de fapt altceva decît tot atîtea atribute de noblețe care fac tocmai forța de atracție și calitatea naturală a eseisticii veritabile.

Ne-ar părea foarte rău dacă s-ar vedea aici o încercare (perfidă ! Doamne ferește !) de a-l expropria pe Ralea de meritele sale „științifice", pentru a-l anexa mai bine istoriei literaturii, căreia (nu-i așa ?) îi aparține oricum. Considerațiile de față nu sînt animate decît de intenția unei situări mai exacte a contribuției celei mai proprii cu care Mihai Ralea a îmbogățit cultura românească. De aici mai departe, se poate firește și chiar trebuie să discutăm despre opera lui sociologică, psihologică și filosofică, eminentă însă tocmai prin inteligența eseistică, nu însă și mai puțin doctă (de ce am căuta aici o falsă opoziție ?), cu care știe să-și supună materia și s-o asimileze viziunii sale personale, modelînd-o astfel într-un stil de mare pregnanță și de indiscutabilă acuitate.

Este în acest context extrem de interesant de notat că exegeții de specialitate, chiar unii dintre cei mai atașați de memoria lui Ralea, pe care l-au cunoscut și sub al cărui farmec s-au aflat, au remarcat că ceea ce caracterizează mai cu seamă opera sa teoretică este selecția materialului și a punctelor de vedere, înfățișate cu probitate, vorbind chiar de „obișnuitul său eclectism" și scriind, cu referire precisă tocmai la domeniul studiilor sale sociologice : „Ralea nu a construit un sistem sociologic și se pare că nu a avut niciodată intenția de a-l construi. Valoarea concepției sale sociologice constă, după noi, nu atît în formularea unor teze originale limitate la număr, cît mai ales în opțiunile teoretice de cele mai multe ori juste, în luările de atitudine în favoarea unui punct de vedere dintre două sau mai multe puncte de vedere aflate în controversă. Lui îi era specifică în cel mai înalt grad gîndirea prin confruntarea continuă, prin opoziție sau prin contrast cu ideile unor preopinenți din prezent sau din trecut." (R. Tomoiagă în *Istoria filosofiei românești*, vol. II, Ed. Academiei R.S.R., 1980, pp. 441 și 443.)

Dacă originalitatea concepției sociologice a lui Mihai Ralea nu poate așadar interesa ca atare decît într-o măsură relativă, nu ni se pare totuși că elaborarea sa se caracterizează prin asocieri eclectice, ci prin asimilarea coerentă și organică, într-o sinteză proprie, a cîtorva idei fundamentale, în jurul unei perspective de hermeneutică antropologică destul de personale, care încearcă să îmbine dialectic viziunea sociologică a individului cu aceea psihologică a vieții sociale. Adoptînd fără rezerve ideea că esența ontologică și axiologică a ființei umane e de natură socială, Ralea nu sacrifică însă în nici un fel drepturile și importanța individului, atît ca agent social, cît și ca prezență metafizică în lume. Spirit raționalist și echilibrat, gînditorul român a tins de la început să ia o anumită distanță față de ceea ce i s-a părut excesiv, fie că era vorba de individualismul lui G. Tarde, fie de sociologismul integral al lui E. Durkheim, respingînd deopotrivă formalismul lui G. Simmel sau L. von Wiese, din convingerea, exprimată cu toată fermitatea, că tocmai conținutul relațiilor sociale ne explică în ultimă analiză funcționarea și semnificația lor reală. Suspicios față de toate tipurile de exagerări, Mihai Ralea a integrat totuși în sinteza concepției sale o mulțime de interpretări ponderate și pozitive, refuzînd în genere speculația vidă, în aspirația care s-a revelat a-l fi caracterizat permanent de a înțelege individul prin social, dar și socialul prin individ, în planul unei relații dialectice ireductibile, care l-a făcut să devină adevăratul precursor și fondator al studiilor de psihologie socială în România.

Înclinația funciară spre o soluție echilibrată și integratoare l-a condus pe Ralea la neîncrederea în tentativele de a explica societatea și viața socială printr-un principiu unic de determinare, fie el economic sau spiritual, și la convingerea că nu e cu putință a ierarhiza factorii determinativi și a admite „o dominație a unei singure funcții în dauna celorlalte". Dimpotrivă, după opinia lui din 1925, dar și de mai tîrziu, „Sociologia contemporană recunoaște cu evidență legea interdependenței factorilor sociali". (*Viața românească*, nr. 4/1925, p. 132. Vezi și *Introducere în sociologie*, Casa Școalelor, 1944, p. 68.) O asemenea opțiune teoretică l-a îndepărtat pe Mihai Ralea de înțelegerea exactă a materialismului istoric, întîmpinat adesea, în consens cu aprecierea majorității sociologilor burghezi dinaintea ultimului război mondial, cu reprosul de economism și, ca atare, de unilateralizare a fenomenului determinist. Se știe însă că nici Marx, nici Engels n-au simplificat vreodată relația dintre diverșii factori sociali, considerînd doar — și aceasta cu toate nuanțele de rigoare — că factorul economic este *numai în ultimă instanță* acela care se impune, însă nu în mod direct, ci într-un mod foarte complex și intermediat, cu o colaborare activă din partea tuturor celorlalți. Mai mult decît atît, materialismul istoric, aplicat ca metodă de investigație și interpretare a tuturor fenomenelor vieții sociale, pune accentul pe importanța hotărîtoare și pe caracterul indispensabil al analizei concret-istorice a oricărei realități, fără nici o idee sau premisă preconcepută. O asemenea analiză indică de multe ori că dispoziția factorilor determinativi în rețeaua realei lor interdependențe este variabilă de la caz la caz și că, prin urmare, cercetătorul trebuie să pornească întotdeauna de la fapte și împrejurări obiective, iar nu de la principii prestabilite.

Multe idei sociologice ale lui Mihai Ralea sînt, evident, debitoare sistemului lui Emile Durkheim. Însăși definiția societății ca „o stare de mulțime, tipizată prin repetiție în instituțiuni, sancționată prin reguli de constrîngere și condusă de valori comune" (*Introducere în sociologie*, ed. cit., p. 25.) dovedește în chip netăgăduit o influență decisivă din partea gînditorului francez, ca și de altfel convingerea discipolului său român că societățile în genere au evoluat de la forme de solidaritate mecanică, obținute adică prin asemănarea dintre indivizi, la altele de solidaritate organică, bazate din contra pe diferențierea indivizilor, diferențierea condiționată și ea, cum a demonstrat Durkheim într-o carte celebră, de diviziunea muncii sociale (*De la division du travail social*, Paris, 1893). Desigur, Mihai Ralea nu ignoră alte teorii și puncte de vedere în problema clasificării societăților și citează pe F. H. Giddings și pe F. Tönnies, dar numai pentru a constata sensul comun al tuturor în ce privește diferența dintre societățile vechi și cele moderne.

Nu vom intra acum în analiza terminologiei proprii pe care ne-o propune Ralea: societăți domestico-religioase, juridico-religioase, politice și economice, pentru că cel mai interesant lucru ni se pare a sublinia aici faptul că pornind de la teza diferențierii indivizilor în societățile cu solidaritate organică, adică în societățile moderne, gînditorul nostru își întemeiază pledoaria sa pentru democrație, în spiritul celui mai clar radicalism de stînga, caracteristic de altfel întregii ideologii de la *Viața românească*. Acțiunea militantă a lui Mihai Ralea se va reclama deci și de la o poziție sociologică precisă și argumentată pe larg în plan teoretic, nu numai de la obiective politice imediate, de interes mai mult ori mai puțin pragmatic. Apologia democrației în opera eseistului de la *Viața românească* și a gazetarului de la

Dreptatea este deopotrivă expresia unui ideal de progres și civilizație modernă, cît și a unor ferme convingeri de filosofie istorică și socială.

Preocupările sociologului român s-au îndreptat la un moment dat mai ales către ideile și studiile mai puțin împlinite în școala durkheimiană, deși prefigurate de maestrul însuși, și anume către problematica sancțiunilor premiale, a valorilor stimulative ale societății moderne, din care va ieși mai tîrziu voluminoasa lucrare, scrisă în colaborare cu Traian Herseni, *Sociologia succesului* (1962). Interesul axiologic, dobîndit probabil și sub influența curentelor de gîndire neokantiene, merită subliniat cu precădere la Ralea, cu atît mai mult cu cît el îl înrudește o dată în plus cu celălalt mare sociolog ieșean Petre Andrei, de care se desparte totuși prin orientarea sa către studiile de psihologie și mai cu seamă de psihologie socială și, de asemenea, prin practicarea criticii și eseisticii literare, domeniu în care perspectiva fundată pe ideea de valoare devine nu numai implicit, dar și explicit obligatorie. Dacă n-a scris ca prietenul său o *Filosofie a valorii*, ci doar un volum de admirabile reflecții și disociații de idei, intitulat *Valori*, Mihai Ralea n-a fost însă mai puțin animat în demersurile sale intelectuale de problematica axiologică, cu alte cuvinte de rolul esențial al valorilor în viața societății și a omului modern. Idealul unei lumi în care sancțiunile penale să fie dominate și treptat înlăturate de cele premiale este idealul său axiologic, viziunea sa asupra omenirii de mîine. *Sociologia succesului* este a sa *Filosofie a valorii*, operă semnificativă pentru linia consecventă și stenică a umanismului său progresist și democratic.

Nu încape nici o îndoială că perspectiva sociologică și umanist-democrată l-a condus pe Mihai Ralea, după 23 August 1944, către ideologia marxistă. Dar tot așa de adevărată ni se pare contribuția în acest sens a setei sale de obiectivitate în viziunea științifică și filosofică a vieții sociale, pe care el și-a văzut-o mai întîi satisfăcută de sistemul lui Durkheim, cel care susținea în vestitele sale *Reguli ale metodei sociologice* că „prima și cea mai fundamentală regulă este aceea de a considera faptele sociale ca lucruri." *(Regulile metodei sociologice*, Ed. științifică, 1974, p. 63.) Caracterul obiectiv, științific al metodei marxiste de cercetare și interpretare a fenomenelor sociale l-a cîștigat pe Ralea de altfel din prima clipă și dacă aderiunea lui n-a fost integrală de la început, aceasta s-a datorat, cum am mai indicat, înțelegerii simplificate și restrictive a gîndirii lui Marx drept un gen de economism oarecum excesiv, care n-ar face locul cuvenit ce-

lorlalți factori, în determinismul social. Este interesant și semnificativ de observat că lui Durkheim, subliniind în prealabil marile merite ale concepției sale, Ralea îi reproșa în mod analog, dar cu adresă schimbată, neglijarea factorului individual, a contribuției sale în desfășurarea fenomenelor vieții sociale. El avea să-și dea seama însă, mai tîrziu, că teoria marxistă cu privire la determinismul social și la modul în care funcționează structurile ansamblului social era mult mai complexă și nu oblitera nici pe departe rolul factorilor extraeconomici și al subiecților umani în devenirea socială și istorică. Dar, oricum, evoluția gîndirii lui Mihai Ralea, de la ideile și idealurile tinereții sale, aflată sub tripla influență a poporanismului lui Stere și Ibrăileanu, a școlii sociologice de la București patronate de D. Gusti și a formației sale pariziene în spirit socialist și durkheimian, la situarea pe pozițiile marxiste după 1944, a fost o evoluție normală, organică și fără accidente de parcurs, o evoluție mult mai armonioasă și mai naturală decît aceea a multora dintre colegii săi de generație.

Să nu încheiem însă aceste puține rînduri introductive înainte de a ne întreba în ce constă și cum a funcționat raportul dintre perspectiva hermeneutică și integratoare, de natură sociologică, a lui Mihai Ralea și conținutul gîndirii sale în general și, în primul rînd, firește, al gîndirii sale sociologice. Două lucruri considerăm că trebuie avute mai ales în vedere la acest punct al discuției și anume : caracterul mult mai larg și mai cuprinzător al perspectivei sociologice ca tip de viziune a lumii și, dimpotrivă, caracterul mai precis și mai bine delimitat al concepției sociologice propriu-zise. Cum Mihai Ralea n-a construit un sistem de gîndire închis și unidirecțional și nici n-a avut pasiunea atitudinii inflexibile, dogmatice și inconcesive, ci a fost din contra un spirit liber și de mare, aproape inepuizabilă disponibilitate intelectuală, păstrîndu-și doar, necontenit, luciditatea, realismul, precum și bunul său simț congenital și structural, aplicațiile perspectivei sale hermeneutice la diferitele obiecte de analiză și interpretare ale studiilor și eseurilor lui n-au suferit aproape niciodată de nereceptivitate, rigiditate, îngustime sau incomprehensiune și, ca atare, nici nu s-au fanat odată cu trecerea timpului care a înghițit atîtea și atîtea contribuții pretențioase și „definitive". Se poate zice tocmai că farmecul inconfundabil și valoarea ultimă a scrierilor sale celor mai bune și mai reprezentative își au izvorul și explicația în lărgimea și mobilitatea irepresibilă a spiritului său, care și-au pus amîndouă amprenta pe „metoda" sa intelectuală. Se reconfirmă încă

o dată și pe această cale forma sau structura eseistică a personalității sale, împrejurare care s-a concretizat nu numai în admirabilele pagini de critică și publicistică literară pe care ni le-a lăsat, dar și în studiile sale de sociologie, filosofie și psihologie. Fără a impieta în vreun fel oarecare asupra conținutului de gîndire, perspectiva hermeneutică a triumfat în cele din urmă asupra lui, obținînd rezultatele cele mai strălucite atunci cînd s-a realizat mai ales în formele sale proprii, unde Mihai Ralea s-a dovedit incontestabil a fi, așa cum l-a numit confratele său mai tînăr G. Călinescu, „unul din cei mai de seamă poeți ai ideii din literatura română." *(Adevărul literar și artistic*, 15 mai 1932, p. 7.)

Dincolo de aporturile substanțiale și temeinice ale unei eminente opere de cercetare și reflecție socială, se desprind astfel contururile luminoase ale unei personalități originale prin stilul său de creativitate culturală, prin viziunea sa asupra lumii, ca și prin farmecul cu care scrisul său lucrează asupra noastră și ne cucerește. Ocupînd un loc esențial în opera lui Mihai Ralea, sociologia sau mai precis perspectiva pe care scriitorul nostru și-a construit-o pornind de la ea ni se înfățișează cu siguranță a fi fost elementul coagulant al tuturor calităților de spirit și expresie ale uneia din cele mai mari și mai lucide inteligențe din întreaga istorie a culturii românești.

mai-iunie 1987

Florin MIHĂILESCU

CU PRIVIRE LA EDIȚIE

După primele trei volume, apărute în 1972, 1977 și 1981, cel de față își propune să dea imaginea gîndirii sociologice a lui Mihai Ralea. El cuprinde două secțiuni și anume : I. Studii de sociologie (în volume și în reviste) și II. Recenzii. În prima, sînt reproduse integral volumele *Introducere în sociologie* și *Istoria ideilor sociale*, parțial volumele *Contribuții la știința societății* și *Atitudinii* (lăsînd deoparte textele străine de tematica sociologică și care intră în alte locuri ale ediției) și, în sfîrșit, două studii rămase pînă în prezent în reviste. Secțiunea următoare cuprinde un număr de recenzii, selecționate după conținutul lor și după caracterul cărților de care se ocupă, corespunzător cu tematica acestui volum.

Față de proiectul editorial anunțat în „Nota" la precedentul volum, abundența materialului ne-a obligat să operăm unele modificări. În acest sens, volumul următor, al cincilea, va include publicistica politică și culturală, nereeditată niciodată pînă acum, volumul 6 va fi consacrat studiilor de filosofie, psihologie și pedagogie, iar ultimul volum va reedita „notele de călătorie", precum și lucrarea *Cele două Franțe*. Nu vor intra în ediție, după cum se observă, cărțile scrise în colaborare și cursurile universitare, acestea din urmă fiind deja publicate într-un volum aparte, iar celelalte găsindu-se încă în circulație și, oricum, neputîndu-se atribui lui Ralea decît într-o măsură greu de precizat pentru exigențele unei ediții critice.

Normele de stabilire a textelor au rămas în general aceleași ca și pentru primele trei volume, cu aplicarea regulilor ortografice actuale și cu respectarea, fără exagerări, a unora din formele de limbă ale autorului. Acolo unde, cum se întîmplă adesea, am avut de-a face cu variante duble, am preferat de regulă pe aceea care corespunde practicii limbii române de azi. Multe greșeli evidente au fost îndreptate tacit. În procesul tre-

cerii textului de la faza de manuscris la aceea de articol de ziar sau revistă, neglijența își spunea altădată cuvîntul incomparabil mai frecvent decît azi. Trebuie adăugată aici și relativa indiferență a autorului însuși față de îngrijirea tipografică a scrierilor sale, chiar și a celor reluate în volume. Am comparat de aceea toate ipostazele pe care le-am avut la îndemînă pentru a decide asupra formei celei mai corecte. Anumite imperfecțiuni stilistice sau gramaticale i se datorează lui Ralea însuși, care scria probabil cu repeziciune (dacă nu chiar dicta direct, improvizînd cu ușurința ce-l caracteriza), mai cu seamă articolele de ziar. N-am intervenit decît în cazuri flagrante, din fericire puține. Precizările de subsol, notate cu asterisc, ne aparțin.

Nu putem încheia fără a ne exprima datoria de gratitudine pe care o resimțim față de primul editor al lui Mihai Ralea (volumele 1—3), față de Z. Ornea, pentru sprijinul său competent, permanent acordat, și față de tînărul nostru prieten Alexandru Calmâcu, al cărui ajutor în colaționarea textelor ne-a fost indispensabil și neprețuit. În sfîrșit, dar nu în cele din urmă, un gînd de cea mai mare stimă pentru Editura Minerva, care patronează cu perseverență admirabila operă de reintegrare a clasicilor literaturii române în circuitul de valori artistice și ideologice ale culturii noastre contemporane.

Fl. M.

I. STUDII de SOCIOLOGIE

INTRODUCERE ÎN SOCIOLOGIE
(1925 ; 1944)

CUVÎNT ÎNAINTE

„Il faut être profond dans l'art ou dans la science pour pouvoir enseigner les commencements."

(Diderot)

Nimic nu e mai greu decît să vorbești inițiat oamenilor profani. S-a inventat pentru aceasta pedagogia. Dar acolo trebuie timp, metodă, sforțări lente. Cu totul altceva e a inocula cuiva, într-o singură ședință, prin lectură, germenul unei discipline întregi. Germanii au inaugurat sistemul printr-o enormă cantitate de „Einführung" ori „Einleitung". Unii dintr-înșii înțeleg prin acest termen știință popularizată. Aceasta e, însă, pînă la un anumit punct imposibil. O disciplină își are în afară de limbajul ori tehnica ei — (e imposibil de înțeles Einstein fără cunoștințe matematice superioare) — un anumit grad de complexitate mintală, corespunzînd epocii în care a apărut știința, gradului de cugetare cu care era minimum înzestrată omenirea atunci. Cum să simplifici lucruri prin natura lor complicate, fără să mutilezi însăși esența disciplinei ?

„Einführung" poate să însemne însă nu numai o popularizare, dar o excursie rapidă, un rezumat al problemelor centrale ale unei științe. În acest caz nu mai e nevoie de „pedagogie", fiindcă cartea se adresează, prin definiție, unui public de cunoscători.

Încercarea de față a căutat să se inspire din ambele sensuri, ale obișnuitelor „introduceri". Am evitat să eliminăm ceea ce formează caracteristica științei sociologice. N-am neglijat nici o problemă pentru motivul că e prea „grea". Și nici n-am evitat să-i dăm ținuta care-i convine. Ne-am silit însă să ne îndepărtăm de la orice pedanterie ori exces de abstracție inutilă. Am înlăturat pe cît posibil citațiile de texte ori de autori. Ne-am silit la maximum de claritate și n-am făcut aluzie la nici o noțiune presupus știută. Am ținut seamă de starea actuală a investigațiilor

sociologice și am oglindit toate curentele fără alt „parti pris“ decît acela al criticii obiective. Unele capitole le-am retușat contribuind cu experiența proprie, fără a impune însă numaidecît punctul nostru de vedere. În capitolele : „Definiția societății“ și „Clasificarea societăților“, „Sociologia și teoria cunoașterii“, cu materialul actual, am încercat alte sinteze decît cele curente. Ele pot fi discutate și de specialiști.

Astfel prezentată această „introducere“ va putea fi de folos oamenilor de cultură generală care se interesează de sociologie. Nici un om cultivat nu mai poate ignora astăzi o știință care tinde să devină un fel de bază a tuturor disciplinelor morale. Dacă matematica în timpul lui Descartes era metoda generală întrebuințată și de celelalte științe, dacă biologia sau psihologia au avut același rol mai tîrziu, astăzi, după ce ultimele evenimente au creat infinite probleme sociale, se tinde către un fel de „pansociologism“. Aproape toate fenomenele, de la politică, economie, religie, psihologie, limbaj, artă pînă la însăși teoria cunoașterii — ne apar de natură socială, fiindcă omul nu trăiește nicăieri izolat, ca un Robinson în insulă, ci pretutindeni în societate. Orice activitate omenească se modelează deci în grup.

Întrucît această concepție e exagerată, se va vedea mai tîrziu. Pentru moment, nu putem ignora o disciplină cu așa universale proporții.

Rîndurile ce urmează n-au altă pretenție decît să dea o sumară idee a acestor preocupări.

Capitolul I.

FORMAREA DISCIPLINEI

În științele de mult constituite, în acelea pe care le cunoștea chiar și antichitatea greco-romană, discuțiile asupra originei disciplinei nu mai au sens. Ele formează în orice caz obiectul unei preocupări aparte, istoria științelor. Fiindcă sociologia a fost contestată multă vreme ca știință, fiindcă preocupările sociologice sînt recente, se discută încă asupra originei acestei discipline.

Opinia comună în această privință indică ca un fel de inventator, analog lui Gutenberg ori Edison, pe Auguste Comte. E adevărat că marele filozof pozitivist are cel puțin două merite esențiale. Întîi acela de a fi inventat numele noii științe. Înainte de el se vorbea poate de știință socială, de politică, de economie politică, cuvîntul sociologie nu era însă pronunțat. În afară de aceasta, Auguste Comte a așezat știința proaspăt botezată într-o clasificație a științelor. I-a fixat bine locul în metodologie, la urmă, după biologie, ținînd seamă de gradul de generalitate al fiecărei științe. Prin aceasta, sociologia a căpătat cetățenia științifică și a fost ceva mai băgată în seamă.

Dar dacă numele și clasificația metodologică datează de la Auguste Comte, preocupările sociologice ca și ideea unei științe a societății sînt cu mult mai vechi.

În multe manuale se arată Aristot ca primul gînditor sociolog. Spunînd că omul e un animal social, el a arătat realitatea necesară, indispensabilă pentru individ de a trăi în societate. Dar *Politica* sa e departe de a fi un tratat de sociologie. Utopia și observația pozitivă alternează aproape în mod egal.

Ideea că studiul vieții sociale poate forma o știință aparte i-a lipsit lui Aristot.

Sociologia s-a format, încetul cu încetul, desprinzîndu-se din știința politică. Reflecțiunile asupra legitimității drepturilor și limitelor guvernelor au împins pe gînditorii politici să gîndească la însăși originile societății. De unde emană puterea principelui ? Pînă unde se întinde dreptul celor care dețin puterea politică ? Iată întrebări, care au adus după ele, altele, ceva mai aprofundate, acestea cu caracter mai filozofic, mai general. Cum însă felul de gîndire medieval — atunci încep să se pună asemenea probleme — era acela al subtilității logice, soluții, care de care mai ingenioase, s-au propus. Ele aveau de scop legitimitatea abuzurilor despotice.

S-a spus atunci că puterea politică e a poporului, adică a societății întregi. Aceasta însă a delegat-o principelui, ca fiind mai competent. Indivizii componenți au făcut aceasta, fiindcă și-au dat seama că în locul anarhiei totale e mai bine o alienare a puterii în favoarea cîtorva sau a unuia singur. Aceeași preocupare utilitară ar fi prezidat și la originea societății. Oamenii s-au gîndit că, spre folosul tuturor, traiul în comun e mai avantajos decît traiul

izolat. Și atunci s-au adunat în societate. Dar nu pur și simplu, ci în baza unui contract. S-au înțeles anume că fiecare își rezervă anumite drepturi, fiindcă își impune anume datorii. La baza societății e contractul social.

Această idee pe care a exprimat-o cu maximum de pregnanță literară Rousseau, e mult mai veche decît el. Sociologia contractualistă o găsim la Johannes Althusius în sec. XVII. De ea se servesc toți ginditorii politici, un Grotius, un Puffendorf, un Burlamaqui, aplicînd-o în teoria dreptului natural, al dreptului internațional etc. Ea formează baza sociologiei kantiene din *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht*.

Sociologia contractualistă era o emanație justificativă a științei politice. Caracteristica ei era *individualismul*. Originea societății stă în individ. Acesta se unește cu aproapele său și prin simplă adițiune în mod atomistic, ca într-un mozaic, societatea se formează. O a doua caracteristică era aspectul ei raționalist. Reunirea în societate se face sub imperiul unei reflecțiuni conștiente. Indivizii presociali, primitivii, în mod lucid, își dau seamă, fiindcă gîndesc, că traiul în comun e mai util, mai avantajos decît cel solitar. După ce cîntăresc astfel, motivele pentru și contra, fac o medie care e în favoarea sociabilității și se hotărăsc să fundeze societatea, cam în felul cum fac, în zilele noastre, bancherii adunați în consiliu ca să lanseze o societate pe acțiuni. Așa credeau contractualiștii...

La aportul științei politice, concretizat prin contractualism, se adaugă în curînd acela al *economiei politice*, care fără să vrea, prin unele concluziuni, ajunge la adevăruri de ordin sociologic.

În această privință *fiziocrații* sînt precursorii sociologiei. Ei arată pentru prima oară că fenomenele economice ca și cele sociale au o regularitate, o desfășurare obiectivă, independente de voința omenească. Există în societate un „ordre naturel", după care viața socială se conduce în mod necesar determinat.

Turgot ca și Quesnay sînt oarecum, înainte de Auguste Comte, formulatorii posibilității unei științe sociale, bazată pe legi naturale. Plecați de la considerarea strictă a fenomenelor economice, ei și-au întins deducțiunile pînă la societate în general, pregătind cercetările sociologiei de mai tîrziu.

Se vorbește de obicei foarte puțin de contribuția fiziocraților la formația sociologiei ca disciplină autonomă. Rolul lor însă în istoria acestei științe trebuie afirmat cu toată încrederea.

În fine pe lîngă politică și economie politică, filosofia istoriei a adus o a treia contribuție la constituirea sociologiei. Astăzi, știința socială tinde să devină din ce în ce mai mult un studiu comparat al diferitelor tipuri de civilizație și organizație socială. Natural, comparația e făcută cu toată precauțiunea necesară, cu prudență și metodă. Se compară, fie diferite societăți actuale, fie diferite stadii deja parcurse din istoria omenirii. Din acestea se scot tipuri de evoluție generală.

Aceeași preocupare însă a avut-o, cu mult înainte, filosofia istoriei. Încă de la Vico, comparația istorică, nevoia de a distinge aceleași perioade ritmice, care evidențiau realizarea unei idei, constituiau preocuparea filosofilor istoriei. Herder și școala romantică germană arată că dedesubtul voințelor individuale există în societățile omenești și în dezvoltarea lor istorică, o forță inconștientă, anonimă care creează sufletul poporului (Volksgeist). De la mituri la religie și artă, inconștientul popular creează, în primul plan, în viața socială. Hegel, din contra, raționalist și intelectualist, face din ideea conștientă motorul omenirii în mersul ei spre progres. Meditînd istoria, el arată superioritatea societății asupra individului, preponderența statului asupra cetățeanului. Tot lui i se datorește distincțiunea între societate și stat, una însemnînd forma naturală a asociației, cealaltă pe cea organizată politicește.

Încercările franceze de filosofie a istoriei sînt încă și mai precise. Condorcet în faimoasa sa *Schiță asupra progresului* distinge nu mai puțin decît nouă epoci în istoria umanității, succesiunea lor mergînd, firește, progresiv, de la barbaria sălbaticului și a omului preistoric pînă la civilizația modernului. Turgot, precursor al lui Auguste Comte, distinge numai trei perioade, pe cea religioasă, metafizică și pozitivă.

Un utopist aventurier, intermediar în politică între reacțiunea conservatoare și colectivism, Saint-Simon, dar mai ales urmașii lui, Bazard și Enfantin, ne-au lăsat o filosofie a istoriei extrem de interesantă. *La doctrine de Saint-Simon*, care conține prelegerile ținute de Bazard

și Enfantin după moartea șefului școalei, trebuie considerată ca unul din textele clasice ale sociologiei. Acolo istoria e considerată din punctul de vedere exclusiv social. Există, după saint-simonieni, două legi care conduc toate societățile omenești. E aceea a colaborării și aceea a antagonismului. Istoria omenirii e o perpetuă alternativă între două directive. Sub impulsul colaborării au apărut primele forme patriarhale de societate familiară : clanurile. Dar a urmat antagonismul care a adus diferențierea în clase și „exploatarea omului de către om". În locul familiei patriarhale a apărut societatea politică. Din antichitate și pînă în sec. XIX, saint-simonienii disting în permanență succesiunea regulată a colaborării și antagonismului. Cum se exprimă ei : „epocilor organice le urmează epoci critice".

Proudhon a supus și el istoria unui examen. După dînsul însă, trecutul omenirii evidențiază realizarea a două idei : aceea de justiție și aceea de libertate. La început individul a fost dominat de grup. Încetul cu încetul personalitatea lui s-a afirmat, s-a degajat de constrîngerea socială, fiindcă ideea de justiție ca și cea de libertate s-au realizat.

Tot ca un filosof al istoriei cu mijloace mult mai adînci trebuie considerat și Karl Marx. Și el e preocupat să distingă etape caracteristice în istorie și distinge trei, după felul producției economice : faza feudală (familiară), capitalistă-burgheză, socialistă. Influențat de saint-simonieni și de Hegel, el consideră istoria ca ilustrarea luptelor de clasă. Pesimist ca temperament, se îndreaptă către soluțiile materialiste și biologice și, ca Malthus, vede în om numai interesul biologic, animalic, al luptei pentru existență. * Istoria omenirii e istoria luptelor pentru foame. E „antagonismul" saint-simonienilor, plus dialectica teză-antiteză împrumutată de la Hegel prin Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess ori Arnold Ruge, care compuneau stînga hegeliană. Filosofia istoriei a lui K. Marx evidențiază determinismul social, după care individul e veșnic

* Nu e greu de constatat aici atitudinea reducționistă și simplificatoare a autorului. Identificarea marxismului cu economismul pur a fost multă vreme la modă și Ralea nu face excepție de la această modă, cel puțin în tinerețe. După 1944, comprehensiunea lui va fi alta.

supus societății în care trăiește, în funcție de legile ei de fier — economice în speță — pe care nu le poate schimba după voință. Prin intermediul socialismului, K. Marx înrîurește covîrșitor crearea punctului de vedere sociologic : societatea e o realitate sui-generis superioară și anterioară indivizilor care o compun.

Filosofia istoriei, de la Condorcet la Hegel, se deosebește însă de sociologie prin aceea că cea dintîi pleacă de la un principiu preconceput a cărui realizare o caută cu orice preț în istorie, în timp ce cea de a doua pleacă de la fapte, fără nici o idee a priori și ajunge în urmă la concluzii. Filosofia istoriei are dinainte o premisă — ideea de progres la Condorcet, dialectica ideii la Hegel, antagonismul la saint-simonieni, — și forțează faptele să intre în ea, procedînd deductiv. Sociologia, din contra, procedează inductiv, de la particular la general, de la fapte la idei generale. Deosebirea e ca la filosofie la știință.

Pe aceste trei canaluri, ale științei politice, ale economiei și ale filosofiei istoriei, au venit impulsiuni convergente către o știință a societăților. Aceasta s-a constituit autonom în decursul secolului al XIX-lea.

Primul loc trebuie dat, desigur, lui Auguste Comte. În afară de fixarea metodologică și de nume, el a dat sociologiei un obiect. Ea devine, de la el înainte, știința care se ocupă de fenomenul social în general, care consideră societatea omenească ca o realitate condusă de legi. Grupurile au o viață, o evoluție și o dizoluție. Ele pot fi privite din punct de vedere static — prin analiza structurii lor, a organelor care o compun. Descrierea lor va forma, după Auguste Comte, prima parte a studiului sociologic și se va chema *Statica socială*. O a doua parte se va ocupa cu funcțiunile, cu viața socială, cu evoluția ei, cu transformările succesive pe care le-au înregistrat colectivitățile de-a lungul istoriei. Aceste capitole vor constitui *Dinamica socială*, care nu e un simplu nume, fiindcă Auguste Comte i-a dat și un conținut. El a deosebit trei feluri de societăți care corespund la trei faze din evoluția omenirii, faze deosebite după criteriul ideologic : perioada religioasă, cea metafizică și cea pozitivă.

Dar sociologia lui Auguste Comte prezenta un grav inconvenient. Pentru el, fenomenul social e același pretutindeni, e omogen în spațiu. Societatea la care se gîn-

deşte el e *umanitatea, una* şi aceeaşi în toate părţile, un fel de grup abstract, matematic, fără variaţiuni, fără genuri şi fără speţe.

Sforţările sociologiei de mai tîrziu vor consta în a arăta că există o mulţime de tipuri de societăţi, că acestea nu pot fi băgate în aceeaşi rubrică, în aceeaşi vagă formulă de umanitate, fiindcă fiecare are individualitatea ei. Pentru un simplu călător care parcurge globul pămîntesc, varietatea popoarelor ca şi a societăţilor e evidentă. Sociologia are de luptat cu o serie întreagă de tipuri sociale. Ea trebuie să le observe, să le studieze, să le clasifice. H. Taine a atras mai întîi atenţia că omul variază după mediul social şi momentul istoric cărora aparţine.

Misiunea de a arăta acest lucru în detalii şi-a luat-o, corectînd opera lui Auguste Comte filosoful englez Herbert Spencer. Introducînd etnografia în metoda sociologică, el a deschis posibilităţi infinite observaţiei comparate. Studiul societăţilor primitive, mult mai simple şi deci mai uşor observabile, a fost încetăţenit astfel în ştiinţa socială.

După aceasta, s-a ştiut că un clan, un trib, o naţiune, un imperiu, nu sînt unul şi acelaşi lucru.

Herbert Spencer însă era mai mult un filosof decît un om de ştiinţă. El avea un sistem individualist a cărei unitate metafizică trebuie demonstrată, de la cosmologie la politică. În ce priveşte evoluţia generală, el crede că se manifestă o diferenţiere de la omogen la eterogen, adică de la comun la individual. În politică, de asemeni, individul e baza societăţii, el trebuie respectat oricum. Înarmat astfel cu idei a priori, el a întrebuinţat imensitatea faptelor etnografice pe care le-a culeş, de altfel fără metodă, ca să le interpreteze într-un sens preconceput. Anume, el voia să dovedească că evoluţia omenirii a cunoscut două feluri de grupuri : întîi societăţi cu caracter *militarist* şi mai pe urmă societăţi cu caracter *industrial*. În primele, domneşte spiritul colectiv, conformismul, presiunea mediului asupra individului. În cele de al doilea, care sînt şi societăţile viitorului, se remarcă libertatea individuală, regimul contactului benevol prin care indivizii se leagă unii de alţii numai cînd şi cum vor. Astfel materialul etnografic era supus cu deosebire de Spencer ca să probeze o teză mai dinainte stabilită. După el faptele nu vor fi utile numai ca să *ilustreze* o teorie, ci, plecînd de la simpla observaţie, printr-o gradată inducţie, ele vor demonstra prin evidenţa lor o concluzie stabilită a posteriori.

Sociologia spenceriană mai păcătuia încă şi prin alt inconvenient. Servindu-se de la început de o simplă analogie biologică, pe care o ridica la rangul de realitate, Herbert Spencer identifică societatea cu un organism. Indivizii componenţi au acelaşi rol ca şi celulele din corp. Aceeaşi anomalie şi aceeaşi fiziologie.

O mulţime de urmaşi de la P. Lilienfeld care a scris din acelaşi punct de vedere biologic o „patologie socială", pînă la A. Schäffle, Novicow sau René Worms, au format după tradiţia spenceriană o şcoală numită organicistă. După învăţăturile acesteia, repede ridiculizate prin excesul lor, rîurile pot fi asimilate aparatului circular, sîrmele telegrafice celui nervos, capitala unei ţări creierului etc. (vezi o mulţime de asemenea asimilări în *Patologia socială* a lui Lilienfeld).

S-a obiectat cu drept cuvînt, că identificarea societăţii cu un organism nu se poate face fiindcă indivizii au o personalitate pe care nu o au celulele ; că organismele mor pe cînd societăţile nu, că indivizii sînt legaţi psihologic şi celulele numai fiziologic etc., etc.

Alţi cercetători, în locul biologiei, au apropiat sociologia de antropologie. Un Gumplovicz, un Vacher de Lapouge, un Ratzenhofer, un Ammon au dat ca conţinut ştiinţei sociale ierarhia şi lupta raselor. Alţii, ca A. Loria şi socialiştii, au fundat-o pe baze economice. Alţii cu dreptul, etnologia etc. În fine, unii, ca P. Barth, au identificat-o cu vechea filosofie a istoriei.

Sociologia modernă, acea care s-a închegat pe baze de ştiinţă pozitivă, a apărut aproape simultan, în ultimele decenii ale secolului trecut, în Franţa, Germania şi America.

Astăzi, cercetătorii se împart în două tabere, pornind de la două metode opuse în studiul fenomenului social. Una e şcoala franceză reprezentată de E. Durkheim şi elevii săi Lévy-Brühl, Fauconnet, Hubert, Mauss, Bouglé, Simiand. După dînşii, societatea e anterioară şi exterioară individului. Ea i se impune din afară prin o serie de reguli coercitive, emanate de la diferitele instituţii colective.

Individul e un *produs* — sub imboldul educației, limbajului, religiei etc. — și nu o *cauză* a societății. Grupul nu e o simplă sumă, o colecție de indivizi, ci o realitate organică, o sinteză sui-generis alcătuită deasupra elementelor componente și care conține mai mult decît ele. Societatea apare mai întîi și numai mai tîrziu se diferențiază în indivizi.

Școala germană care pornește de la G. Simmel și care numără adepții ei pe un A. Vierkandt, Leopold von Wiese, cu a sa știință a relațiunilor (Beziehungslehre), F. Oppenheimer, Max Weber, reprezentantul sociologiei sensurilor (Verstehende Soziologie), la care trebuie să mai adăugăm pe anglo-saxonii Elwood, Mac Dougall, Small și Ross, pe belgianul Dupréel și pe francezul Gabriel Tarde, se inspiră, mai degrabă, de la punctul de vedere individualist. Pentru aceștia, sociologia trebuie să fie o știință a raportului social dintre indivizi. Se pot astfel stabili *forme generale* de raporturi, de pildă cooperație, subordonare, ierarhie etc., care vor constitui însăși realitatea socială. Societatea ne apare astfel ca o serie de tipuri [de] legături formale între membrii ei. Realitatea de la care se pornește e individul. Acesta devine cauza societății, fiindcă după această metodă el e privit ca unitatea ireductibilă, primară, comparabilă atomului în fizică. Punctul de vedere nu mai e *analitic* ca la școala franceză, ci *sintetic*.

Vom vedea mai departe cît valorează ambele puncte de vedere și dacă se pot concilia împreună.

După această lungă excursie, în care am încercat să arătăm cum s-a format, încetul cu încetul, noua știință, prin ce vicisitudini a trecut, datorită cărora curente s-a închegat, ne putem întreba care e stadiul actual al cercetărilor sociologice. Dar mai înainte o întrebare prejudiciară : care e obiectul sociologiei ? O definiție apodictică a acestei discipline, încă în continuă transformare, e greu de dat. Pentru moment, ne putem mulțumi cu o definiție provizorie, care ar putea fi formulată cam în modul următor : sociologia e știința care se ocupă cu studiul vieții sociale în general. Dar o asemenea definiție, care pare un loc comun, trebuie explicată. Există o mulțime de discipline care se ocupă cu cîte un aspect al vieții sociale : economic, politic, juridic, religios etc. Ele nu consideră decît o singură parte a vieții sociale.

O societate omenească prezintă însă o viață cu mult mai complexă. Dovadă că mistul* nu poate renunța la luminile juristului, acesta la acelea ale științei moravurilor, religiei etc. Între toate funcțiunile sociale există o strictă interdependență. Nu se poate modifica o serie de fenomene juridice, fără să nu se modifice în același timp fenomenele economice, morale, religioase corespunzătoare. Istoria și etnografia ne arată aceasta. Solidaritatea factorilor sociali ne impune atunci un punct de vedere general, care să se folosească de rezultatele științelor sociale particulare, întregindu-le unele pe altele, utilizînd datele lor, pentru ca în dosul lor să degajeze un *spirit social general*, care influențează într-un moment dat toate manifestațiile vieții colective.

Viața socială, prinsă în unitatea, generalitatea și individualitatea ei, poate fi considerată integral. În fond, orice aspect al vieții sociale, de la relațiile juridice ori politice pînă la cele economice, nu e același în orice grup omenesc. Din contra, el a colorat în mod specific de mentalitatea grupului în care se manifestă. Astfel, un raport juridic ori politic nu poate fi despărțit de viața totală a societății. După cum psihologia structurală a dovedit că orice act sufletesc e determinat de totalitatea personalității, tot așa societatea în integralitatea ei influențează orice manifestație specială. De aici necesitatea de a studia fenomenul *societate* în înfățișarea lui generală, abstractă — totuși sprijinită pe fapte — pe deasupra contingențelor de timp ori de loc. Societățile omenești sînt multiple : o clasificare a lor se impune. Iată un grup de probleme. După aceea, fiecare din aceste societăți trăiește, funcționează după o serie de norme. Fiecare din ele e formată din o mulțime de organe, al căror rol trebuie precis determinat. Iată un alt grup de probleme. În fine, aceste societăți se transformă, adesea dispar. Evoluția lor poate forma o altă serie de studii. Legitimitatea unui punct de vedere general, care să fie altceva decît o enciclopedie a științelor sociale particulare, se evidențiază. Așadar *sociologia e studiul comparativ al societăților :* comparație în timp între societățile antice și cele contemporane cu ajutorul metodei istorice, comparație în spațiu, între societățile primitive și cele complexe cu

* Greșeală evidentă. Probabil : economistul.

ajutorul metodei etnografice. Din comparația instituțiilor diverselor societăți se pot scoate tipuri comune, legi de formațiune, legi de evoluție. Mai departe, vom analiza aceste probleme.

Pentru moment, sîntem datori să clarificăm obiectul principal al sociologiei : fenomenul social și noțiunea de societate. De el depind destinul sociologiei și constituirea ei definitivă ca știință.

Capitolul II

DEFINIȚIA SOCIETĂȚII

Acum patru decenii era foarte la modă un anumit scepticism sociologic. Se spunea, cu pretenții de spirit fin, că sociologia ca știință are toate calitățile, dar are un singur defect : acela că nu există. Cercetători mai serioși încercau să formuleze obiecțiuni rezonabile contra posibilității pentru sociologie de a deveni o disciplină pozitivă. Din moment ce totul e social, din moment ce societatea încadrează toate gesturile și gîndurile noastre, toate științele, de la matematică la morală, sînt sociale. Nu mai e nevoie atunci de o știință specială a societății.

Totuși la o analiză mai atentă se poate ușor observa că există fapte sociale și fapte nesociale. E adevărat că mentalitatea noastră se plămădește în mediul social, dar organismul nostru fiziologic, de pildă, nu are absolut nimic social în el. Ce e social și ce nu e social atunci ? Care e caracteristica unei societăți, sau, cu alte cuvinte, din ce moment, o asociație de indivizi devine societate ? Sau, pentru a face întrebarea și mai clară, e orice reunire de indivizi o societate ?

Un exemplu ne va lămuri. În compartimentul unui vagon călătoresc mai multe persoane. Fiecare are altă ocupație, s-au suit în gări diferite, nu se cunosc una pe alta, fiindcă n-au nici un fel de relație între ele. Deși aceste persoane stau la un loc într-un spațiu foarte restrîns, ele nu formează o societate. Să admitem însă, că într-o gară trenul are un accident și de aici o întîrziere de cîteva ore. Cum pe fiecare din călători, întîrzierea îl

va stînjeni de la interesele lui, se va stabili între ei un interes comun, o discuție, o protestare. Cei cîțiva indivizi din vagon vor forma o mică societate cu interese, cu aspirații comune și, dacă se poate spune, cu un ideal comun : acela de a pleca mai repede din gară.

Formațiunea acestui suflet colectiv într-o diligență a fost studiat de minune într-un roman, *La mort de quelqu'un*, de către Jules Romains, care era și el adept al lui Durkheim.

Iată deci un exemplu, cum ar zice Bacon, crucial, din care se poate vedea că nu orice asociație e o societate.

Să aplicăm acum la acest exemplu metoda preconizată de școala germană a lui „Beziehungslehre" și care vrea să facă din sociologie o știință a raporturilor reciproce dintre indivizi. Să admitem deci, că între călătorii din compartiment, luați doi cîte doi sau trei cîte trei, există raporturi sociale ; între doi, un bărbat și o femeie există raporturi de căsătorie, între alți doi sînt relații de prietenie, alții sînt membri ai aceluiași partid politic, alți doi vor să încheie o afacere comercială. Adunați acum toate aceste raporturi la un loc. Cu toate acestea, o societate nu se va naște.

O serie de relații sociale adunate între ele nu pot da o societate. Indivizii, deși juxtapuși, rămîn totuși izolați, cum ar zice Karl Marx, ca și cartofii dintr-un sac. Așadar, ca să existe o societate, trebuie un proces de unificare cu mult mai profund decît relațiunile pe grupuri de doi sau trei indivizi. Asemenea raporturi pot constitui o asociație de asociații mai mici, dar în nici un caz o societate. Să vedem atunci care sînt adevăratele elemente ale unei societăți.

Am văzut în exemplul de mai sus că indivizii din vagon nu reușesc să formeze o societate decît cînd un interes comun îi leagă, cînd trenul nu mai pleacă din stație. Atunci fiecare individ, printr-un fel de amnezie subită, uită tot ce îl preocupa pe el individual, cu cîteva minute mai înainte, ca să trăiască mental numai ceea ce îi interesează pe toți. Din tot conținutul său sufletesc nu rămîne decît porțiunea care reprezintă obiectul preocupării generale. Asistăm astfel la o împuținare, la o *diminuare a vieții mentale* a fiecăruia. Indivizii din vagon suprimă din atențiunea lor tot ce nu privește interesul general. Așadar o primă constatare : starea sufle-

tească a fiecărui individ în stare de societate e mai săracă *ca complexitate*, fiindcă se produce un fenomen de unilateralizare foarte analog cu obsesiunea. Fiecare uită tot ce-l privește personal, pentru ca să fie preocupat numai de ceea ce e la nivelul tuturor.

Dar dacă fiecare individ pierde din complexitatea sufletească fiindcă își concentrează atenția numai la un singur scop, el cîștigă în intensitate, adică preocuparea comună cu ceilalți, care-i rămîne în minte, e mult mai puternică decît un simplu fenomen de atenție obișnuită. Orice comunicare socială e însoțită de o forță stimulentă, excitantă, în ce privește obiectul preocupării comune. În societate, dorința ca trenul să plece devine cu mult mai puternică decît dacă individul ar fi singur. Grupul e totdeauna un excitant. Întîi, din cauza imitației. Fiecare, reproducînd ceea ce vede la tovarăș, adaugă la starea lui sufletească, prin sugestie, o alta alăturată. Pe urmă, privind pe un al treilea, al patrulea etc., își multiplică stările sufletești cu atîtea sugestiuni cu cîte atitudini privește în jurul său. Omul în societate e și mai vesel și mai comunicativ. În grup e capabil să facă lucruri pe care niciodată nu le-ar face singur. Acte de curaj, de pasiune, de entuziasm sînt mult mai frecvente la omul în societate decît la omul izolat.

O asemenea mentalitate specială, în care sub influența grupului înconjurător, individul își micșorează bogăția sufletească, dar își stimulează o singură tendință, aceea comună cu a celorlalți, a fost botezată psihologia mulțimii.

Studiul a fost întreprins de autori ca Taine, Sighele, Tarde, Gustave le Bon. Psihologia mulțimii, în care individul conștient, cu personalitatea lui, dispare, a apărut acestor autori ca un subiect de patologie socială. Ei se gîndeau la mulțimile inconștiente, instinctive din zile revoluționare, la mulțimile care ridică baricade, care sfîșie pe nevinovați, care distrug printr-un fel de furie oarbă toată creațiunea conștientă din zile liniștite. Sau atunci mulțimile religioase, la zile de sărbătoare, procesiunile delirante la triburile sălbatice, cînd beția colectivă, suprimînd individul, se dedă la toate excesele și la toate ororile.

Dacă reflectăm mai bine însă, ne putem da seama că ceea ce se numește *starea de mulțime* (état de foule)

constituie aspectul normal al oricărei societăți. Între o societate constituită și o mulțime delirantă deosebirea e numai de grad, deosebirea e cantitativă, nu calitativă. În cazul unei mulțimi, anihilarea individuală e extremă și excitația socială la fel. În cazul unei societăți, scăderea conștiinței individuale ca și excitația socială sînt ceva mai mici.

O societate însă presupune în orice caz, în primul rînd, *o stare de mulțime*. Ca să fiu cetățeanul unei patrii, ca să mă reprezint mental ca atare, trebuie întîi ca toate interesele mele care nu coincid cu acelea ale patriei să fie uitate și, în al doilea rînd, ca sentimentul național comun cu toți ceilalți să fie stimulat prin sugestia oferită de mediu, de acțiunile celorlalți. Numai că, în cazul unei societăți, starea de mulțime [nu e] acută, cu caracter exagerat, patologic, ca cele descrise de Gustave le Bon, Taine ori Tarde. Și așa cum le vedem în stare de război ori de revoluție.

Caracterele stării de mulțime și în faza de societate și în faza de mulțime propriu-zisă sînt aceleași : îngustarea cercului conștiinței pînă la obsesie și intensificarea acestei obsesii prin imitație și sugestie socială. La acestea se mai adaugă încă un element. Unificarea în sentimente devine așa de puternică încît indivizii nu numai că se simt legați unii de alții, dar, acționînd la fel în împrejurări similare, se simt asemenea unii altora, se simt înrudiți, de aceeași specie. E ceea ce sociologul american Giddings a numit „conștiința speței" și care trebuie privită nu ca un instinct biologic, sădit ancestral în om, ci ca un efect al stării de mulțime. În aceste circumstanțe apare ceea ce se cheamă conștiința socială.

Iată deci un prim element al definiției societății. Starea de mulțime însă singură nu e de ajuns. O societate mai conține și altceva.

Viața socială e compusă dintr-o serie de activități, unele economice, altele politice, altele juridice ori familiare. În fiecare din aceste manifestații ale vieții colective, fie că e vorba de economie ori de drept, se formează asentimente colective sub formă de stări de mulțime. Starea de mulțime se poate manifesta fie în domeniul politic, fie în cel juridic, fie în cel moral ori religios.

O manifestație de stradă în favoarea unui regim e o stare de mulțime politică ; un miting în favoarea liberului schimb e o stare de mulțime economică ; o procesiune la o sărbătoare e o stare de mulțime religioasă etc.

În fiecare din aceste domenii, se pot produce însă *tendințe constante* în stările de mulțime. Acestea se pot repeta sistematic într-un anumit sens. Stările de mulțime pot lua diferite forme cristalizate. Cînd devin conștiente ele se pot numi stări de opinie. Modele ca și curentele au o viață scurtă : apar și dispar adesea fără urme. Din ele o parte pot avea o viață mai lungă. Existența lor poate fi mai durabilă. De la o vreme, repetiția constantă a unui curent în aceeași direcție aduce o *tipizare* a acesteia și în același timp o stabilitate, o condensare. Această manifestație tipică a stării de mulțime se cheamă o *instituție*.

Fixarea funcțiunilor economice, politice, religioase, în moravuri aduce un fel de osificare a vieții sociale, exprimată în aceste centre solidificate, menite să conserve repetiția acelorași afirmații de voință colectivă.

Odată formate, instituțiile își creează o viață proprie. În primul rînd, menirea lor e conservatoare. Ele caută să se mențină. Din ele emană norme, reguli care caută să canalizeze toată viața socială, după modelul dictat de ele. Această acțiune nu e posibilă însă fără o serie de *sancțiuni*, emanate din aceste instituții și menite să le păstreze prin presiune existența. Cînd o societate s-a fixat economicește în regimul monedei, care devine instituția tip, e greu ca regimul de troc să mai poată dăinui. Cînd într-o societate s-a impus, ca instituție matrimonială, familia patriarhală monogamă, poligamia este aspru sancționată de reguli coercitive. Tot așa în materie religioasă, politică etc. Caracteristica oricărei instituții e că se impune indivizilor printr-o constrîngere exterioară, printr-o serie de sancțiuni care reprimă orice abatere a acțiunii individuale.

Sociologul francez E. Durkheim a insistat în special asupra acestui aspect al vieții sociale, asupra a ceea ce numea el „le côté institutionnel des choses". El a arătat că ceea ce caracterizează un fapt social e că acesta se impune prin constrîngere, din afară, individului. Dacă trăim într-o societate nu putem să nu-i admitem instituțiile. Orice opoziție e pedepsită. Sistemul acesta de

sancțiuni se produce mai ales în faza instituțională a societății. Desigur că și starea de mulțime sub forma de curent, de opinie, de modă ori de simplă manifestație publică se impune individului și adesea pot urma sancțiuni. Dar acestea sînt de cele mai multe ori difuze, ele constau în oprobriul public, în excludere, dispreț etc. Abaterile de la regulile instituționale sînt de obicei precis codificate. Ele fac posibil un drept penal.

O societate se definește astfel, nu atît prin voința sa vagă, obscură, manifestată în stările de mulțime, cît mai ales prin condensarea și clarificarea acestora în instituții. Acestea, fiind rezultatul unor repetiții sistematice, indică o directivă constantă, fixă, a voinței colective. Ele înseamnă și stadiul sau forma în care o societate înțelege să le mențină și prin aceasta să se conserve. Impunîndu-se indivizilor, ele asigură conformismul, fără de care viața socială nu e posibilă. Influența instituțiilor se exercită asupra indivizilor de la exterior. Ea nu e un fapt subiectiv de conștiință, ci unul de realitate obiectivă. Dar tocmai aceasta indică rolul ei social. Societatea cu instituțiile ei nu izvorăște din noi, ci ne vine ca o presiune externă pe care nu o putem evita. Suportăm influența limbajului, a instituțiilor religioase, matrimoniale, juridice, a momentului istoric în care trăim. Și nu avem un drept de opțiune. Trebuie să le acceptăm ca atare. E, deci, social tot ce ni se impune din afară. Natural că această constrîngere se reflectează psihic în noi sub forma unor reprezentări sau stări de conștiință. Originea ei însă e externă. Dacă ar fi interioară, subiectivă, ea ar purta semnul specificității noastre individuale, ar fi poate rezultatul unei deliberări interne, firesc variabilă de la individ la individ. Dar atunci unificarea, conformismul n-ar mai fi posibile și n-ar fi posibilă nici viața socială. Constrîngerea externă indicată de E. Durkheim ca semnul caracteristic al faptului social ni se pare astfel justificată. Ea indică necesitatea de a stabili sancțiuni inerente oricărei faze instituționale a societății.

Dar sociologia durkheimistă a fost acuzată că se reduce la un fel de polițism inchizitorial al societății asupra individului.

După o astfel de concepție — s-a zis — societatea e un fel de jandarm pus să reprime peste tot orice veleități de independență ale membrilor grupului. Către

sfîrșitul carierei sale, Durkheim și-a explicat punctul său de vedere. El a arătat că o societate nu se definește numai prin acțiunea ei de constrîngere. Mai există și altceva în viața socială. Anume, există scopuri, există tendințe. Nu e vorba de scopurile individuale pe care le urmărește fiecare în interesul pur personal. E vorba de comuniunea de scopuri, de grupuri de valori — juridice, politice, religioase, — pe care le respectă fiecare societate. Orice grup își alege un ideal în care crede și pe care îl urmărește. Există, după caracteristica grupului, idealuri naționale, de clasă, de partid. Fiecare colectivitate e, oarecum, proiectată înainte, către realizarea dorințelor ei.

Dar dacă aceste constatări sînt adevărate, prin valorile pe care i le pune înainte, societatea ajută, stimulează individul. Arătîndu-i scopurile pe care trebuie să le urmărească, valori născute la rîndul lor din repetirea tipică a dorințelor individuale, grupul social servește de sprijin șovăitoarelor scopuri și acțiunii întreprinse de un singur individ. Alături de tendințele noastre slabe prin izolarea lor vine societatea cu ajutorul ei, ne încurajează, ne îndeamnă, prin acțiunea atrăgătoare, excitantă a valorilor sociale.

Astfel influența grupului asupra individului nu e numai constrîngere, sancțiune, reprimare față de ceea ce *nu* trebuie să facem, ci și încurajare față de ceea ce ar trebui să producem pentru că viața socială să înainteze.

Alături de *sancțiunile penale*, coercitive, emanate de la regula instituțională, trebuie să alăturăm *sancțiunile premiale*, recompensatorii, pe care le acordă societatea acelora care îi indică valori fecunde, utile, pentru consolidarea vieții colective.

De aceea știința sociologică, rămasă prin opera lui Durkheim numai la studiul *pedepsei* (e foarte caracteristică partea enormă pe care o joacă în acest sistem dreptul penal), trebuie întregită cu studiul *succesului*, adică al felului cum societatea recompensează indivizii merituoși.

O „sociologie a succesului" — studiu pe care îl vom întreprinde într-o lucrare viitoare —, ni se pare complementul necesar al cercetărilor sociologice actuale.

După această enumerare a elementelor esențiale a oricărei vieți sociale, ne putem permite o recapitulare rezumativă. Ne putem permite chiar o definiție a societății, bineînțeles încă provizorie, și care s-ar putea formula cam în felul următor : *o societate e o stare de mulțime, tipizată prin repetiție în instituțiuni, sancționată prin reguli de constrîngere și condusă de valori comune.*

Punctul de greutate al acestei definițiuni cade astfel pe următoarele elemente : 1) stare de mulțime, 2) instituție, 3) valoare.

Primul element ne indică oarecum inconștientul social, acea stare de efervescență psihică anonimă care unifică într-un moment dat indivizii în grup. Cel de al doilea element reprezintă consolidarea în puncte fixe a unor stări fugitive, constituind, prin constrîngerea pe care o exercită, forțe de conservare, de viață a societății. Cel de al treilea, în fine, constituie, prin acțiunea fecundă a indivizilor creatori-sociali, încurajați de succes, — fermentul de evoluție și progres al vieții colective. În rezumat : o stare de formație, una de conservare și una îndreptată deja către viitor, de schimbare, de evoluție, reprezentînd fazele prin care trece orice ființă care trăiește. O observație superficială a oricărei societăți va deosebi în orice moment urme de origine, forțe de conservare și tendințe abia schițate de transformare.

Capitolul III

METODA

În științele recente, tinere, preocupările de metodă trebuiesc să fie pe primul plan. În fizică ori în biologie metoda s-a fixat, s-a dovedit fecundă și nimănui nu-i vine în cap s-o modifice în fiecare an. Acolo nu există nici polemici din acest punct de vedere. În sociologie însă, de felul cum vom proceda metodologic vor depinde și rezultatele pe care le vom căpăta. În tot secolul al XIX-lea s-a lucrat mult în știința noastră : dovadă enormele contribuții ale lui Spencer printre alții. To-

tuși, fiindcă metoda a fost vițioasă, trebuie reluată din nou, cu prudență, pas cu pas.

Înainte de a vorbi de metodele concrete aplicate în investigația sociologică, sîntem datori să elucidăm un punct de vedere preliminar care ține oarecum de metoda filosofică, de concepția generală sub care se poate privi acest studiu în momentul de față. Nu e indiferent, pentru procedarea metodologic-practică, perspectiva de la care se pleacă în însăși definiția societății.

Un grup social poate fi privit din două puncte de vedere. Unul e cel psihologic. Societatea ne apare ca un fel de psihologie socială, cum s-a zis de către G. Tarde ca o *Interpsihologie*. Procesul social e, atunci, interior, e un simplu caz de conștiință. Sociabilitatea, solidaritatea, instinctul social, care ne împinge să trăim în comun cu alții, se rezumă la o anumită stare sufletească. E un proces *subiectiv*. Societatea e în noi, în structura sufletului nostru și nu o realitate obiectivă în afară de noi. De conduita și intențiile noastre vor depinde și vicisitudinile societății în care trăim.

Aceasta n-ar fi atunci decît suma ori diferența unor psihologii individuale juxtapuse. Grupul s-ar reduce la o serie de raporturi între indivizi, raporturi convergente ori diferențiale și sociologia n-ar avea altă misiune decît să le clasifice, să le observe, să le studieze în variațiunile lor. Sociologia ar fi astfel, cum voiesc G. Simmel, Vierkandt ori Oppenheimer, reprezentanți ai curentului numit „Beziehungslehre", o știință a formelor generale de raporturi interindividuale. De pildă, între membrii aceluiași grup, s-ar stabili raporturi de alianță, de opoziție, de subordonare, de ierarhie etc. Aceste raporturi de la om la om, multiplicate cu toate variațiunile și spețele lor, s-ar putea studia, stabilind tipuri generale de sociabilitate (Vergesellschaftung).

Sociologia ar trebui să fie astfel o știință abstractă a *formelor*, un fel de geometrie socială, care se ocupă numai de aspectul exterior al fenomenelor sociale. De conținutul, de *materia* vieții colective nu se vor ocupa decît științele sociale particulare : dreptul, economia politică, știința comparată a religiei etc., sociologia rămînînd o știință a morfologiei exterioare.

O astfel de concepție sociologică se caracterizează, așadar, în mod dublu, prin individualismul și prin formalismul ei. Individul ne apare, din această perspectivă, ca fiind cauza societății. El preexistă grupului, acesta reducîndu-se la o asociație de voințe individuale și la modificările reciproce produse între indivizi prin faptul asocierii. Societatea n-ar reprezenta nimic mai mult decît colecția indivizilor adunați.

În același timp, fiindcă psihologia individuală e baza societății, ori de cîte ori vom studia viața socială, va trebui să avem înainte un punct de vedere finalist.

Lumea sufletească, spre deosebire de cea fizică, se conduce după scopuri. Voința autonomă nu cunoaște cauze. Ar fi dar o greșeală să întrebuințăm metoda deterministă acolo unde domnește scopul și noțiunea de valoare. Dacă în fizică o concepție mecanistă e permisă, în psihologia socială, care e sociologia, nu e permis decît finalismul, adică relația de la mijloc la scop și nu aceea de la cauză la efect.

A judeca așa înseamnă aproape o întoarcere la punctul de vedere naiv rousseauist. Individul nu e cauza societății. Ne naștem în cadrul ei, cum zise Leon Bourgeois, deja debitori. Prin educație primim de-a gata limbajul, moravurile, religia etc., valori la care n-am contribuit și care ni se impun ca ceva exterior și anterior nouă. Individul e astfel modelat încetul cu încetul de mediul social. El e un produs al ambianței. E cu mult mai logic atunci să pornim în sociologie, nu de la individ ca o cauză a societății, ci de la grupul social el însuși, luat ca realitate dată, anterioară individului. Procedînd astfel, societatea capătă o realitate obiectivă, deosebită de psihologia individuală, ferită de capriciile unei conștiințe subiective. Societatea nu e în noi, ci în afară, ne rămîne exterioară și se impune ca atare.

Însemnate obiecțiuni trebuiesc formulate de asemenea și în ce privește *caracterul formalist* al sociologiei individualiste. Societatea nu e un cadru gol, o colecție de forme lipsite de miez, de viață. E o simplă abstracțiune lipsită de realitate distincțiunea între formă și materie. De fapt, în societate, aceste două aspecte nu se pot despărți unul de altul. Forma relațiilor sociale e determinată de conținutul lor. Sociologia trebuie să fie o știință vie a tuturor manifestărilor vieții sociale și nu o geometrie abstractă lipsită de vigoare, anemiată pînă la un simplu schematism.

Legile generale ale sociologiei sînt un reflex al funcțiunilor sociale care constituiesc existența unei societăți : funcțiuni juridice, economice, religioase. Eliminați-le pe acestea și întreaga societate se năruiește. Forma socială fără conținut social nu poate exista.

În fața acestei concepțiuni individualiste a științei sociale, așa de susceptibilă de obiecțiuni după cum se vede, se ridica o alta, de esență pur sociologică. Întrezărită de Hegel, formulată mai clar de Karl Marx, această concepție a fost desăvîrșită de Emile Durkheim și elevii săi.

Societatea, după aceștia, nu e o simplă sumă de indivizi, ci ceva mai mult. Din reuniunea lor reiese o *sinteză sui generis*, cuprinzînd încă ceva în plus față de toate elementele ei adunate la un loc. Realitatea aceasta sintetică, obținută prin faptul asociației, își creează o viață proprie, pe deasupra și independentă de indivizii componenți.

Ea li se impune ca o realitate exterioară. Individul e prefăcut, modelat de ea. Influența societății creează individul.

Urmează din această concepție mai multe corolare. În primul rînd, în explicația fenomenelor sociale, omul de știință trebuie să se îndepărteze de la orice observație asupra subiectivității indivizilor. Stările sufletești sînt specifice unui individ. Apoi sînt variabile și trecătoare. Se pot găsi însă în societate fenomene fixate, durabile care pot atrage atenția sociologului.

„În afară de actele individuale, obiceiurile colective se exprimă sub forme definite, sub forme de reguli juridice, morale, dictoane populare, fapte de structură etc. Cum aceste fenomene există în mod permanent și nu se schimbă la fiecare aplicație, ele constituiesc un obiect fix, un etalon constant, care se găsește întotdeauna la îndemîna observatorului și care nu dă loc la impresii subiective sau la observații personale a două interpretări diferite. Cum pe de altă parte aceste practici nu sînt altceva decît viață socială consolidată, e legitim ca s-o studiem pe aceasta prin acestea." (E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 56).

Explicația unei stări sociale trebuie luată dintr-o altă stare sociologică anterioară. Astfel sociologul nu va ieși din domeniul său. *Fenomenele sociale trebuiesc considerate* — cum se exprimă Durkheim, — *ca lucruri*. Adică

atitudinea sociologului va fi aceeași ca și a unui naturalist în fața naturii neînsufletite. Lumea socială ca și cea fizică se conduce după legi fixe. Metoda întrebuințată va trebui să fie atunci aceea a determinismului mecanicist. Cum psihologismul nu poate fi fecund, tot așa metoda sa proprie, finalismul, trebuie înlăturată. Scopurile urmărite de indivizi nu devin interesante pentru sociologie decît atunci cînd sînt comune între ele. Dar în acest caz ele formează valori social recunoscute, obiective, susceptibile de a fi tratate sub principiul cauzalității.

Aceasta nu trebuie să însemne însă că Durkheim elimină cu totul psihologia din sistemul său. Din contra, el recunoaște că mentalitatea socială e compusă din credințe, din reprezentări etc., adică din stări sufletești. Dar nu din orice stări sufletești. Ca o reprezentare să intereseze sociologia ea trebuie să fie colectivă, adică să existe în afară de individ, să i se impună din afară. Natural, reflectîndu-se în conștiința individului, ea va constitui un act psihologic. Durkheim se opune însă metodei care caută realitatea sociologică în structura psihică a indivizilor în loc s-o caute în afară, în mediul colectiv. Societatea se compune din stări de conștiință, e adevărat. *Însă și acestea se pot privi obiectiv, ca lucruri.* Nu e nevoie de o analiză subiectivă care ne-ar duce prea departe, în afară de orice metodă riguros științifică. Știința n-are dreptul să ia în considerație decît ceea ce e palpabil, ceea ce e controlabil obiectiv.

O a doua consecință a acestei metode e că societatea fiind o realitate sui generis, deosebită de individ, ea are o viață complexă care nu poate fi separată de formele exterioare de sociabilitate, cum fac formaliștii. În adîncimile acestei vieți, în conținutul bogat al funcțiunilor sociale, trebuie să se studieze comparat instituțiile diferitelor societăți actuale ; din comparația instituțiilor juridice, economice, politice se vor putea stabili tipuri generale sociale, filiațiuni între ele, tipuri de evoluție etc. Și aceste rezultate nu vor fi simple speculații filosofice, fiindcă au un echivalent în realitate, ele pot fi oricînd obiectiv verificate.

Mult mai științifică decît cea analizată mai sus, metoda sociologismului propriu-zis prezintă totuși și ea o serie de lacune și o serie de exagerări. Psihologismul

adepților lui „Beziehungslehre" păcătuia printr-un exces de individualism. În al doilea rînd, el nu putea oferi observației științifice decît realități fugitive, instabile, subiective. Sociologismul durkheimist, din contra, se caracterizează printr-o totală anihilare a individului. Cele două metode își pot completa rezultatele. Incercarea a fost făcută în Franța de H. Berr, *La synthèse en histoire* și la noi de P. Andrei, *Problema metodei în sociologie, Arhiva pentru știința socială*, nr. 3—4, 1924.

Iată cum credem și noi că se poate pune problema contribuției individuale la viața socială.

E. Durkheim a arătat în lucrarea sa *La Division du travail social* (la același rezultat au ajuns pe alte căi F. Giddings, *Principes de Sociologie* și F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*), că există două feluri de societăți. Una e cea primitivă și se caracterizează printr-o perfectă similitudine între membri. Cum toți indivizii sînt la fel, cum cel mai desăvîrșit conformism domnește, cum sancțiunile penale pentru orice abatere sînt teribile, nu poate fi vorba, în astfel de societăți, de o realitate a individului.

Încetul cu încetul însă, din diferite motive, indivizii încep să se desprindă din omogenitatea mediului. Societatea nu mai e bazată pe asemănare, ci tocmai pe diferențele dintre indivizi. Fiecare avînd o altă specialitate e silit să recurgă la serviciile semenului său și astfel se stabilește o interdependență. Sancțiunile sînt mai puțin severe. Abaterile, invențiile personale, actele individuale sînt mai frecvente. Societățile se îndreaptă, astfel, către o diferențiere mereu crescîndă, al cărei ultim rezultat e degajarea completă a persoanei. În acest stadiu, acțiunea individului asupra societății poate fi posibilă. Personalitatea poate avea contribuția sa în determinismul social. Avînd în vedere mai mult societățile primitive, cu mult mai comode pentru observația sociologului, Durkheim a neglijat determinismul individual în viața socială a societăților superioare. Desigur, aceasta nu înseamnă, cum susține Carlyle pentru „eroii" săi, ori Nietzsche pentru „supra-om", că individualitățile superioare n-au nimic comun cu societatea, că sînt creațiuni spontane, „ex nihilo", independente de orice educație ori influență a mediului. Omul superior poate influența mersul grupului din care face parte. De cele mai multe ori însă, el

e numai un tip reprezentativ al nevoilor timpului, al nevoilor marunte, anonime, din masa populară și exprimabile doar prin talentul său.

Din punct de vedere al rolului său în determinismul social, se pot deosebi, după H. Berr, mai multe calități de individ. Sînt în primul rînd „elementele" sociale, membrii ordinari, conformiști care asigură coeziunea socială. Mai sus, vin „agenții" sociali, indivizi prin care curentul vieții sociale trece mai intens, cetățeni mai meritoși care exprimă mai bine ca alții caracterul grupului în care trăiesc.

La urmă, în fine, trebuie deosebiți „inventatorii" sociali, aceia care oferă mediului valori noi, îndrumări și perspective nebănuite. Aceștia fac posibil progresul, aceștia intervin cu maximum de intensitate în evoluția socială.

Așadar, cel puțin în societățile superioare, individul trebuie considerat ca un factor de evoluție, ca un element serios în cauzalitatea vieții sociale. Sociologia lui Tarde, care conține pagini remarcabile despre invențiunea socială, despre rolul individului superior (a se vedea paginile asupra „gloriei" ca fenomen social din *Logique sociale*), trebuie considerată ca un complement întregitor al operei lui Durkheim. Unde încetează aceasta din urmă, trebuie alăturată cealaltă.

Totuși, pentru ca precauțiunea de metodă să rămînă încă severă, cum e necesar într-o știință în formațiune cum e sociologia, trebuie să adăugăm că, *chiar atunci cînd constatăm influența individului asupra societății, nu trebuie să ne îndepărtăm de la metoda obiectivă*. Adică însăși *activitatea individuală trebuie privită din afară, ca un fenomen exterior și nu subiectiv, în ecoul său psihic*. Activitatea individului superior trebuie privită ca orice fenomen natural : înregistrată, clasificată, explicată, așa cum procedează, de pildă în Psihologie, curentul comportist, behaviorist, considerînd viața socială ca o serie de „conduite".

Aceste considerații nu se pot face decît relativ la societățile superioare unde a apărut deja personalitatea eminentă aceea care modifică sensul vieții colective.

Indivizii obișnuiți, „elementele" sociale cum le numește H. Berr, nu au și ei un rol în determinismul social ? Credem că da și iată cum.

Instituțiile sociale, consolidate, fixate formează nucleurile solide ale vieții sociale. Cu toate acestea, chiar și ele sînt într-o perpetuă schimbare. Eroziuni lente, analoage cu acelea ale straturilor geologice le macină încetul cu încetul. Cum e posibilă această transformare și care factori o efectuează ? În al doilea rînd, aceste instituții n-au apărut gata formate. Ele s-au închegat cu încetul, au luat o formă solidificată după multe dibuiri.

Atunci cum se explică originea instituțiilor ?

Mai sus, cînd vorbeam de difiniția societății, spuneam că o instituție e repetirea sistematică, într-un sens constant a unei serii de raporturi sociale. Pentru ca să se ajungă la o consolidare tipică, trebuiesc mai întîi un număr de relații sociale întîmplătoare, de raporturi interindividuale. Dacă aceste raporturi se determină într-o anumită direcțiune, dacă ele se efectuează constant într-un anumit fel sînt posibilități ca să se ajungă la o instituție. Ca să se formeze instituția căsătoriei, trebuie mai întîi o serie de raporturi sexuale. La început acestea sînt sporadice sau efemere. Mai pe urmă ele se determină, se canalizează într-un anumit fel. Se stabilește la un moment dat al relațiilor interindividuale o anumită *obișnuință*. Aceasta creează instituția. N-avem decît să privim cum se întîmplă lucrurile în zilele noastre. Ca să apară o lege care să reglementeze ceva, trebuie mai întîi o mulțime de cazuri izolate, de tranzacții individuale făcute la întîmplare, după voința părților, atîta vreme cît nu există o lege care să le sancționeze. Fără raporturi sociale de faliment, de pildă, o lege care să pedepsească falimentul n-ar avea sens. O țară în care nu s-ar întîmpla niciodată crime n-ar avea tribunale.

Așadar, orice instituție e precedată de o serie de raporturi interindividuale. Există, sub ființa clară și obiectivă a fiecărei instituții, o cantitate de raporturi anonime, minuscule, imponderabile, un fel de *inconștient social*, făcut din totalitatea imperceptibilă a relațiilor izolate dintre indivizi. Aceste acte interindividuale imperceptibile modifică cu încetul o instituție, după cum picătura în mii de ani poate găuri stînca.

Analogia dintre conștiință și inconștient ni se pare foarte utilă pentru a lămuri cele spuse mai sus. Nu orice fapt sufletesc se ridică pînă la lumina conștiinței. Multe

din ele sînt înregistrate surd de inconștient și abia de acolo, din adîncimi necunoscute, influențează datele conștiinței.

O instituție socială, care e condensarea a mii de raporturi sociale, e ceea ce e conștiința pentru sufletul nostru. Trebuie o enormă cantitate de relații mărunte între membrii grupului ca să se schimbe natura unei astfel de instituții. Ca să se treacă de la căsătoria poligamă la cea monogamă, a trebuit ca mii și mii de persoane să calce regula primitivă și s-o devieze pe nesimțite în altă direcție, a trebuit ca mii și mii de bărbați să se mulțumească în loc de harem cu o singură soție, pentru ca forma de căsătorie, aceea pe care o practicăm astăzi, popoarele europene, să devie cea oficială.

Nu e mai puțin adevărat deci că raporturile interindividuale și știința lor, „Beziehungslehre", au o anumită importanță în sociologie.

Individul, chiar ca simplu „element" social, intervine în determinismul social. Un capitol al sociologiei generale va trebui așadar consacrat formelor generale de relații între indivizi, independente de orice altă influență a mediului, a instituțiilor ori a sancțiunilor care emană din ele.

Să trecem acum de la aceste considerații generale de ordin filosofic, la ceea ce se întîmplă concret, în metodologia științei sociale.

Care va fi metoda întrebuințată ? Înrudită de aproape cu științele naturale, unde observația, constatarea și generalizarea rezultatelor constituiesc procedeele principale de investigație științifică, sociologia va fi o știință de fapte înainte de toate. Inspirîndu-se de la realitate în mod direct, empiric, ea va observa, va culege fapte clare, cruciale — cum zicea Bacon. Între aceste serii de fenomene cu îngrijire observate, discernate de aparențe înșelătoare, discutate ca orice document istoric în autenticitatea sau sinceritatea lor, evitînd orice idee preconcepută, orice „prenoțiune", sociologul va căuta să stabilească corelațiuni. Odată corelațiunile stabilite, se va proceda cu aceeași prudență în generalizare la inducțiune. Și aici, iarăși, sociologul va evita deprinderi mentale comode, dar totuși false. Se va feri ca să explice cutare corelațiune sub punctul de vedere finalist, ori

ceea ce e mai rău încă *utilitarist*, așa cum obișnuia un A. Comte ori H. Spencer. „Arătînd întrucît un fapt social e util, nu se arată nici cum s-a născut, nici cum funcționează" (Durkheim, *op. cit.*, p. 112). Fatala întrebare : „la ce servește ?" trebuie evitată. „Nu e de ajuns — după cum se exprimă M. Déat (*Sociologie*, p. 37), rezumînd pe Durkheim, — buna voință, nici măcar colectivă, pentru ca o instituție să se transforme".

Așadar înlăturarea oricărui utilitarism. Observația și explicația faptelor va evita cu desăvîrșire orice idee preconcepută. Faptele vor fi adunate și criticate după metoda pe care o întrebuințează și istoricul în critica textelor.

Ca științe auxiliare, care își pot oferi materialul lor investigației sociologice, trebuie să punem în primul rînd istoria și etnografia.

Am scris mai sus că sociologia e știința comparată a societăților. Lărgind perspectiva în timp cu ajutorul istoriei, putem compara nu numai diferite tipuri de societăți luate în întregime, dar și diferite instituții juridice, politice, religioase, economice, putem stabili curba lor de evoluție. Cum istoria, ca însăși, își îndreaptă de o bucată de vreme predilecțiile către aspectul social și economic, părăsind caracterul descriptiv al luptelor militare, va fi foarte ușor sociologului să utilizeze faptele adunate de istorician, pentru a fixa concluziuni mai generale asupra mersului societăților omenești. Istoricul, fatal nu poate studia decît fenomene locale — situate într-o singură societate — și fenomene dintr-o singură epocă. În urmă vine sociologul care colectează de la diferiți istorici rezultatele anchetei lor, deschide orizonturile și aruncă priviri peste toate societățile din toate timpurile.

Aceleași prețioase servicii le poate aduce și *etnografia*. Ea ne permite să vedem ce e deosebit și ce e comun între societăți așa de deosebite, ca de pildă un trib australian și o națiune europeană. Datele etnografiei ca și acelea ale istoriei trebuiesc supuse unei severe critici. S-a uzat atît în secolul trecut de o etnografie romantică, s-a abuzat atît de moravurile sălbaticilor, încît astăzi orice relatare din acest punct de vedere trebuie supusă unei severe cenzuri.

Istoria ca și etnografia ne oferă materialul de observație, de coordonare și de explicare. Poate fi vorba în sociologie de *experiență ?* Se poate verifica aici, se poate obține controlul acela provocat în condițiuni tot așa de clare ca în științele experimentale ?

Avem în sociologie o materie de experiență : e legiferarea. Rezultatele unei legi ne pot întări într-o convingere. Numai că factorii care ajută sau opresc reușita unei legi sînt extrem de complecși. Determinarea lor va forma obiectul unei operații foarte delicate.

Ne rămîne însă experiența prin *statistică*. Se pot aduce acestei metode toate obiecțiunile care se aduc de obicei stabilirii unei medii. Realitatea nu poate fi redusă totdeauna la o mijlocire, care ne oferă numai aspectul cantitativ, nu și calitativ al fenomenelor. Abateri mari către extreme se pot produce oricînd. Afară de aceasta, un enorm număr de erori inconștiente se pot strecura în orice aspect statistic (vezi detalii în această privință în : A. Liesse, *La statistique*, Paris, ed. Alcan, și F. Simiand, *Statistique et expérience*, ed. Rivière, 1923). Cu toate acestea, verificarea prin statistică poate aduce rezultate fecunde. Prin ea se poate vedea întinderea sau descreșterea, propagarea sau tendința unui fenomen. Cu ajutorul ei putem avea indicații sigure dacă un fenomen e superficial ori în adevăr real. Deosebirea între normal și patologic în materie socială tot statistica ne-o poate revela. În dreptul penal și comercial, în materie de crimă, sinucidere, căsătorie, prostituție, cultura, salariu, preț etc., etc., această metodă a adus sociologiei serioase contribuții. E. Durkheim, așa de riguros în metodă, a întrebuințat-o în monografia sa *Le suicide* și elevul său F. Simiand, în monografiile de sociologie economică asupra prețurilor.

Ipoteza poate juca în sociologie același rol ca și în toate științele morale. Ea trebuie să fie verificată însă, fie de fapte istorice ori etnografice — și aceste fapte trebuiesc să fie cruciale, reprezentative — fie de rezultatele statisticii.

Asupra legilor sociologice avem puțin de spus. Legea nici, în afară de caracterul ei de aproximație, nu e decît *explicativă și nu previzibilă*, e valabilă pentru trecut nu pentru viitor. Cînd e vorba de psihologie, de caracter omenesc complex și variabil, nu se poate presupune acel

substrat omogen, care face posibilă repetiția exactă a unui fenomen în științele exacte. Cu atît mai mult, această constatare e adevărată pentru sociologie, știință încă în epoca de formațiune.

Capitolul IV

CLASIFICAREA SOCIETĂȚILOR

Materialul sociologic e enorm. De la datele statisticii, la monografiile istoriei, la documentele etnografice, o colosală cantitate de fapte vine să ofere cercetătorului materie pentru concluziuni. Observațiile provin din societățile cele mai diferite : clanuri australiene, triburi irocheze, imperiile antichității asiatice, societățile germanice, celtice, latine, națiunile moderne etc. În haosul acesta trebuie introdusă oarecare ordine.

În metodologia contemporană, clasificația, ca operație logică, pare atinsă de oarecare discredit. Unele științe o evită ca pe o procedare sterilă, pedantă, scolastică. De la compartimentele ei, de cele mai multe ori arbitrar împărțite, nu se mai așteaptă nici o lumină.

În dezordinea diferitelor contribuții sociologice, operația clasificării e indispensabilă. Ca să putem ști unde mergem, trebuie mai întîi să știm pe ce ne sprijinim, care sînt punctele clare de bază. Ne trebuie în special o clasificare a fenomenului sociologic fundamenal, o clasificare a tipurilor de societate. Întrucît se deosebește un trib de o națiune, aceasta de un stat, de o clasă socială sau de o societate comercială ?

S-au făcut diferite încercări și s-au propus diferite criterii. Toate aceste încercări aveau un defect comun : nu erau clasificări *științifice*, ci clasificări *filosofice*. Deosebirea de procedeu între punctul de vedere filosofic și științific e clară. Filosofia e de obicei deductivă. Ea pleacă de la un caracter „a priori" pe care caută să-l evidențieze în orice fenomen. De aici o nevoie de universalizare, de reducere la unitate, de explicare unilaterală, cu ajutorul unui singur aspect. Lumea pentru Spinoza e substanța, pentru Leibnitz : morala, pentru Schopenhauer : voința.

Tot ce ne apare în realitatea exterioară, în infinita ei varietate, trebuie redus la o singură noțiune, explicat printr-o cauză unică.

Știința însă procedează altfel. Ea nu e așa de geloasă de unitate ; ea nu reduce variația la uniformitate, multiplicitatea la unitate. Știința se mulțumește să găsească mai multe cauze la apariția unui fenomen. Le analizează pe fiecare în parte și arată contribuția fiecăreia la determinarea efectului. Știința nu are punct de vedere „a priori". Din contra, pleacă fără nici o idee preconceputâ și numai după observarea și cercetarea faptelor își formează o concluzie. Ea nu le bagă cu de-a sila într-o idee preconceputâ, ca s-o ilustreze doar. Metoda ei e inductivă.

Clasificările oferite pînă acum sînt, mai toate, filosofice.

Așa de pildă, prima propusă, aceea a lui Auguste Comte, care împarte varietatea imensă a tipurilor sociale în trei : religios, metafizic, pozitiv, pleacă de la punctul de vedere ideologic. În mod impresionant, distinge trei etape și pe urmă forțează toate societățile să intre în această clasificație. Evoluția omenirii s-ar fi făcut prin schimbarea punctului de vedere intelectual. La început mentalitatea umană e *religioasă*, pe urmă ea devine *metafizică*. Abia în timpurile moderne devine *pozitivă*. Judecînd așa, Auguste Comte se trădează un discipol al secolului al XVIII-lea raționalist și ateu. E inutil să adăugăm că faimoasa sa clasificație nu pleacă de la nici un fapt. Ea e clădită pe un sistem filosofic, pe o analogie, pe o credință. În aceasta, fondatorul pozitivismului nu era deloc pozitivist.

O altă împărțire a tipurilor sociale o datorim lui Herbert Spencer. Ea distinge : a) *societăți militariste*, bazate pe violență, pe cucerire, pe raporturi de dominație și sclavaj și b) *societăți industriale*, bazate pe libertate, pe raporturi de cooperație, de liber contractualism, de colaborare între oameni. Dar Spencer avea și el o idee politică „a priori", care trebuia demonstrată : aceea a individualismului crescînd. Atunci, a silit datele istoriei să-i furnizeze o clasificație, a cărei valoare am văzut-o mai sus.

Autorii mai moderni au perfecționat punctul de vedere al lui Spencer. Și ei au luat ca criteriu diferențierea

socială. La început societățile sînt omogene. Ele nu cunosc organe diferențiate în sînul lor, cu atît mai puțin indivizi liberi. Abia societățile înaintate cunosc libertatea, independența membrilor care le compun. Primele societăți au fost botezate de Tönnies : *Gemeinschaft* (comunitate), de Durkheim : *societăți cu solidaritate mecanică*, de Giddings : *societăți compuse* ; cele de al doilea, au fost botezate de aceiași autori : *Gesellschaft* (societate), *societăți cu solidaritate organică*, *societăți constituite*. Sub aceste nume variate, toți acești autori înțeleg același tip social.

În ajutorul acestor din urmă clasificații vin, desigur, o serie de fapte. Ele sînt însă prea generale, prea schematice, sacrifică în totul nuanțele, tipurile intermediare. S-au propus încă o mulțime de alte clasificări. Nu le mai trecem pe toate în revistă. Aceste cîteva ne sînt de-ajuns pentru a caracteriza metoda care le inspiră. Cu un cuvînt putem spune că *majoritatea clasificărilor societăților propuse sînt prea filosofice și prea puțin științifice.* Aproape toate pleacă de la puncte de vedere preconcepute, căutînd în realitatea socială doar exemplificări pentru teoria susținută ; aproape toate caută să reducă, după procedeul filosofic, varietatea infinită a vieții sociale la un singur caracter, la un sistem monist. Dar știința e pluralistă și respectă toate aspectele realității.

Pentru a călca pe teren sigur în această materie dificilă, trebuie să plecăm de la clasificările oferite de științele sociale particulare. Acestea au fost edificate pe fapte, stabilite cu grijă și prudență de către specialiști.

Ei au studiat, de pildă, istoria vieții economice din trecutul cel mai îndepărtat pînă azi și au deosebit diferite tipuri de evoluție economică. Tot așa au procedat acei care s-au ocupat cu etnografia religioasă, cu etnografia juridică. Economiștii au căpătat astfel tipuri de economie familiară, de economie urbană, națională și internațională ; religia comparată deosebește : religii totemice, religii cu cultul strămoșilor, religii cu eroi și zei, religii universaliste și monoteiste ; etnologia juridică a ajuns și ea la următoarele tipuri : sistem juridic cu bază de clan, cu bază de trib, sistem juridic național etc. ; celelalte cercetări asupra familiei, moralei, politicii etc. au ajuns și ele la clasificări analoage.

Dar toate aceste împărțiri nu sînt sociologice. Ele sînt ale științelor sociale particulare, inspirate de puncte de vedere prea speciale. O clasificare cu adevărat sociologică trebuie să privească viața *integrală* a societății, nu diferitele ei aspecte. Pentru a obține o astfel de diviziune, nu avem decît să confruntăm între ele clasificările obținute deja de științele sociale particulare. Să vedem dacă nu cumva anume tipuri din diferitele serii nu coincid între ele.

Rezultatul ne apare foarte fecund.

Așa, de pildă, prima formă religioasă : totemismul, corespunde primei forme familiare : clanul, primei forme economice : cea familiară, primei forme politice : tribul. Iată dar primele momente, primele tipuri din fiecare clasificare parțială acordîndu-se între ele. În adevăr, etnografia ne arată că societatea a început de la clanul totemic, avînd ca formă politică tribul și ca activitate economică economia așa-numită familiară. În lucrarea mai dezvoltată, asupra „Clasificării societăților", reprodusă mai departe, am avut ocazia să arăt, prin diferitele tablouri, că și etapele posterioare deosebite de diferitele clasificări particulare se acordă între ele. Pe acest sistem de coincidențe, bineînțeles încă nu perfect, fiindcă înșeși științele sociale speciale nu și-au adunat tot materialul și nu și-au spus ultimul cuvînt, se poate obține o clasificare sociologică cu adevărat științifică. Căpătăm astfel în prima fază următoarea serie : clan-totemism-economie familiară (clanică), sistem juridic clanic — trib (ca formă politică). Societățile care conțin toate aceste aspecte sînt cele cu bază de clan totemic din Australia centrală, triburile arunias, kamilaroi, kurnai, waramunga etc. În aceste tipuri sociale, domină ca valoare cvasi-unică religia, iar organul care îi asigură funcționarea e familia. Vom numi deci aceste societăți : *domestico-religioase.*

În a doua fază, avem următoarea serie de coincidențe : religie bazată pe cultul strămoșilor (cu resturi de totemism și începuturi de eroi și zei), — familie patriarhală — sistem juridic tribal, economie familiară (restrînsă la familia patriarhală, nu clanică ca în faza anterioară), — formă politică de trib. Acest acord logic între toate formele menționate îl găsim, în realitate, la triburile

nord-americane Tlinkit, Kwakiutl etc. și probabil în vechile triburi germane și apoi în cele grecești și romane primitive, anterioare fundării Romei și Atenei. În aceste societăți, religia nu e valoarea unică. Ea nu e, alături de familie, nici singura instituție. Din ea s-au desprins reguli coercitive, sancțiuni penale. Statul a luat locul familiei ca organ. Raporturile juridice nu sînt simple „vendette", răzbunări între familii. Alături de religie, apare dreptul obiectiv exercitat de stat. Raporturile nu mai sînt pur și simplu patriarhale. Vom numi aceste societăți : *juridico-religioase,* fiindcă religia, deși în ușoară decadență, dă totuși tonul vieții.

Mai tîrziu, în a treia fază, dacă urmăm fidel metoda acordurilor între tipurile seriilor de fenomene sociale particulare, ajungem la *societățile politice*. Statul a înlocuit complet familia. El a secularizat religia. Luptele între clasele sociale, apărute din diferențierea socială, regimul la care se ajunge prin aceste clase, fie el feudalism, sclavaj, patriciat etc., caracterizează viața socială. Economia se mai păstrează familiară, dar se transformă în economie urbană, bazată pe relațiile dintre orașe și sate. Dreptul sancționează statul, adică raportul de clase și avem atunci un sistem juridic național. Aceste societăți corespund cu faza istorică a marilor imperii orientale din antichitate, cu aceea a municipiilor greco-romane (cu aceeași structură imperialistă), cu statele evului mediu.

În fine, societățile moderne, a căror formă politică e națiunea, sistemul juridic național, forma economică e cea națională, ne arată ca dominantă a vieții sociale în general : economia. Luptele dintre grupuri sînt cele pentru repartiția avuțiilor. Preocupările generale sînt ameliorarea, stimularea tehnică a producției. Afară de acestea, o mulțime de sisteme de accelerare a circulației, fenomene de credit în special, dau o anumită tonalitate vieții colective. Vom numi aceste grupuri : *societăți economice.*

Societăți domestico-religioase, societăți juridico-religioase, societăți politice, societăți economice, iată cele patru tipuri principale ale evoluției sociale. Această clasificație, aproximativă desigur prin însăși imperfecțiunea

cunoștințelor sociologice de detaliu, poate fi luată însă, după părerea noastră, ca bază provizorie a clasificărilor ulterioare. Ea satisface în același timp faptele, și ne dă punctele rezumative ale evoluției sociale : evoluția organelor — trecerea de la familie la stat, de la forma domestică la cea politică, dar și evoluția valorilor, de la religie, la început funcțiunea socială unică, la drept, la politică, la economie, fiecare din aceste funcțiuni desprinzîndu-se succesiv din funcțiunea omogenă primitivă, care le cuprindea pe toate și care era religia.

Capitolul V

STRUCTURA ȘI FUNCȚIUNILE VIEȚII SOCIALE

Pentru orice observator al fenomenelor complexe care constituiesc viața unui grup social se impune o distincțiune, care nu e o simplă abstracție comodă, fiindcă își găsește o bază solidă în realitate.

Anume, fiecare din noi poate observa în primul rînd o serie de organe, sub formă de grupuri mai mici : clase, partide, aglomerări urbane, rurale, cluburi etc. Toate acestea la un loc formează oarecum *structura*, corpul societății cu organele sale. Dar aceste organe nu le percepem în repaus, ci, dimpotrivă, într-o continuă funcționare. Se cuvine astfel, în al doilea rînd, să deosebim *funcțiunile,* adică tipurile caracteristice ale activității colective.

În studiul vieții sociale se impun așadar două serii de fenomene. Unele se raportează la organizație. În societate, prin analogia cu organismele, deosebim un punct de vedere *anatomic*. Acesta trebuie să fie înainte de toate descriptiv. După aceea, trebuie să fim atenți și la funcționarea unor organe, să observăm adică *fiziologia* lor. Auguste Comte împărțise deja studiul sociologic în două părți : în acela al *staticii sociale* și în acela al *dinamicii sociale*. Împărțirea aceasta ni se pare nu numai comodă, dar reală. Vom ține seamă și noi de dînsa în raporturile care urmează.

a) *Structura (morfologia socială)*

„Mai întîi, scrie Durkheim, trebuie să studiem societatea în aspectul său exterior. Considerată astfel ea ne apare ca o masă de populație de o anumită densitate, așezată pe pămînt într-un anumit fel, împrăștiată în sate sau concentrată în orașe, ocupînd un teritoriu mai mic ori mai mare, așezată într-un anumit fel în raport cu marea ori cu țările vecine, parcursă de cursuri de apă sau de căi de comunicație care țin locuitorii în legături mai mult ori mai puțin strînse. Acest teritoriu, aceste dimensiuni, configurația, compoziția populației care se mișcă pe suprafața teritoriului, ce constituie substratul ei. Și după cum la individ, viața psihică variază după compoziția anatomică a creierului, tot astfel fenomenele colective variază după substratul social. E loc astfel pentru o știință socială, care să facă anatomia societății și fiindcă o astfel de știință are ca obiect forma exterioară a societății, propunem să se numească morfologia socială. Morfologia socială nu trebuie de altfel să se oprească la o analiză descriptivă : ea trebuie să și explice. Ea trebuie să arate din ce cauză populația se aglomerează pe anumite puncte mai mult decît pe altele, din ce cauză e mai ales urbană ori mai ales rurală, care sînt cauzele care determină ori opresc apariția marilor orașe etc. Se vede astfel că această știință are o mulțime de probleme de tratat." (Durkheim, *De la méthode dans les sciences*, vol. I, p. 320). Așadar un grup de probleme le vom lua în primul rînd, din ceea ce Ratzel numea geografia socială. Vom studia influența climatului, a așezării (situația maritimă ori fluvială a determinat o mulțime de popoare la viața comercială) ; a fertilității ori sărăciei solului. O atenție specială trebuie dată *problemei drumurilor*. Ele determină curentele comerciale, cum au fost în evul mediu acelea către Amsterdam, către Veneția ori către Genua, ele aduc prosperitatea ori decadența unui popor ; înlăuntrul unui popor, ele pot modifica forma politică, încurajînd ori împiedicînd concentrarea deci puterea centrală a statului ; pot transforma economia urbană (Stadtwirtschaft) în economie națională (Nationalwirtschaft) ; pot determina apariția unor orașe etc., etc. (Vezi : E. Desmolins, *Comment la route crée le type social*). Un alt grup de probleme îl constituie studiul *migrațiunilor*,

fie că e vorba de popoare instabile, sălbatece a căror formă e veșnic mobilă, fie că e vorba de simple emigrațiuni sociale ca cele moderne din Germania ori Italia către colonii sau America. În ultimul timp, încercările acestea de geografie socială sau de geografie a istoriei s-au înmulțit. E de ajuns să semnalăm pe acelea ale lui Vidal de la Blache, Brunhes și Vallaux, sau L. Lefebre în Franța, alături de cele clasice ale lui Ratzel și Ritter în Germania. Ele arată cum în istoria constituției societăților, factorii fizici pomeniți mai sus au avut un rol hotărîtor.

De pildă *mărimea teritoriului*. Ea poate decide asupra caracterului politic al unei țări. Un imperiu ca cel roman, sau acela al lui Gengis-han nu va avea aceeași politică ca un mic stat grecesc.

Frontierele naturale ori convenționale determină de asemeni caracterul popoarelor. E de ajuns să amintim de politica Rusiei, de aceea a Franței în chestia Alsaciei și a Lorenei etc., etc.

Iată un grup de probleme asupra cadrului fizic al societății, asupra condițiunilor naturale care determină viața ei.

După mediul geografic, trebuie să trecem la studiul *populației*. Vom studia în primul rînd problema omogenității ori heterogenității ei. E compusă ea din elemente asemenea, dintr-o singură naționalitate ori din naționalități diferite ? Va veni rîndul după aceea cercetării felului ei de grupare. Originea și evoluția orașelor ne va preocupa în special. Care e natura unui oraș, de cîte feluri sînt ele ? Natural, e vorba de o altă realitate socială cînd pomenim de municipiu în antichitate, care era mai ales un centru politic, locul unde se găsea autoritatea supremă, sau cînd pomenim de orașele medievale, centre mai ales economice, purtătoare ale economiei urbane bazată pe sistem corporativ sau, în fine, cînd e vorba de orașele moderne, americane ori engleze, apărute ca uriașe aglomerații în jurul unei mine, ori unui centru industrial. Studiul formei sociologice, numită oraș, a făcut în ultimul timp progrese remarcabile, dacă n-ar fi să cităm decît studiul lui K. Bücher asupra orașului Frankfurt am Main, model de monografie cu aplicații mult mai vaste, sau studiile despre orașe în general ale unui G. von Below, Pirenne, Max Weber etc.

Nici originea ori natura satelor n-a rămas mai neglijată. Ele au o importanță deosebită fiindcă, determinînd economia unei țări, modifică și viața ei politică. Feudalitatea a fost determinată de lumea satelor. Studii ca ale lui Meitzen, Inama Sternegg, Bücher ne-au arătat aceasta.

Demografia poate oferi morfologiei sociale și concluziuni mai largi asupra mișcării populației. O societate variază în general atunci cînd se schimbă *cantitatea* populației ei. Alta e natura și forma unui grup restrins și alta e aceea a unuia mai mare. În al doilea rînd, o serie de modificări pot interveni în sînul unei societăți, atunci cînd se schimbă *densitatea* ei. Alta e viața socială la un popor a cărui populație e ramificală astfel încît indivizii se întîlnesc greu, și alta acolo unde în piețele publice indivizii se ciocnesc zilnic, schimbă părerile, fac proiecte, pun la cale rezoluțiuni. Viața orașelor cu densitate e cu totul diferită de aceea a satelor. În fine, *mobilitatea* populației are și ea o deosebită importanță. Oamenii care circulă văd deosebite mentalități, le compară și din aceasta capătă o mentalitate mai înaintată, pe cînd populațiile prea stabile, înțepenite în aceleași principii ori credințe, sînt de obicei retrograde. E. Durkheim a arătat cum cantitatea și densitatea populației duc * libertatea individului, dezrobirea lui de mediul social, substituirea sistemului juridic restitutiv la cel represiv, înlocuirea solidarității mecanice prin asemănare cu aceea organică bazată pe deosebirea dintre indivizi, pe interdependența lor tocmai din cauza acestei deosebiri. C. Bouglé, *Les idées égalitaires* (ed. II, Paris, 1924) a arătat că progresul ideilor egalitare e datorit măririi densității, cantității și mobilității grupului. (Vezi și alte efecte ale factorilor cantitativi în G. Simmel, *Soziologie*, cap. „Die quantitative Bestimtheit der Gruppe").

Alte capitole ale morfologiei sociale ar trebui să se ocupe cu determinarea grupurilor mai mici, care apar în sînul unui grup mai mare prin diferențiere. Aceste organe, cum sînt de pildă clasele sociale, castele, diferitele societăți comerciale, culturale etc., le vom studia cînd va fi vorba de funcțiunile lor, fiindcă de fapt între organ

* Probabil : produc.

și funcțiune e o strînsă legătură. Unul e rezultatul celeilalte și reciproc.

Așadar morfologia socială trebuie concepută ca studiul structurii sociale, ca descrierea și explicarea organelor grupului. În nici un caz, ea nu poate fi ceea ce voiește sociologul german G. Simmel, care prin morfologie înțelege studiul formelor de raporturi între indivizi. Această geometrie formalistă a societății își are locul cel mult în sociologia generală, după cum am văzut mai sus. După studiul organelor, putem trece la acela al funcțiunilor.

b) *Funcțiunile*

Observați viața unei națiuni moderne. Ritmul ei de toate zilele e făcut dintr-o mulțime de raporturi între indivizi, raporturi regulate de o instituție oarecare. Funcțiunile sociale sînt acelea care nu se mențin decît într-un cadru colectiv, care dispar îndată ce e vorba de indivizi izolați. Iată, de pildă, viața religioasă. Ea presupune desigur o credință și o conștiință care sînt fenomene psihice individuale. Dar ea mai presupune și un cult care e un fenomen obiectiv, colectiv și mai presupune, mai ales, o biserică care e o societate de credincioși.

Iată viața economică : e greu de conceput asemenea relații fără un schimb interindividual, fără o producție sancționată și protejată de legi sociale, fără o consumație care presupune preferințe colective. Dacă analizăm bine aceleași constatări se impun pentru politică, viața juridică, raporturile familiare. Să vedem mai de aproape care sînt rezultatele la care a ajuns sociologia modernă, în raport cu fiecare din aceste funcțiuni.

1) *Funcțiunile religioase.* Prima sarcină impusă sociologului e definiția socială a fenomenului religios, fiindcă există și un aspect psihologic al aceluiași fenomen. Natural, o asemenea definiție va trebui să înglobeze într-însa fenomenele cele mai elementare, fiindcă după o bună metodă trebuie să procedăm de la simplu la complex. Dacă definiția se potrivește faptelor religioase rudimentare, ea se va potrivi și celor mai evoluate, care nu sînt decît complicații ale celor dintîi. Studiind totemismul, cea mai primitivă religie, E. Durkheim ajunge la următoarea definiție : „O religie este un sistem so-

lidar de credințe și de practici relative la lucruri sacre, adică separate, interzise, credințe și practici care unesc în aceeași comunitate sufletească, numită biserică, pe toți cei care aderă la ele" (*Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65). O religie e un fenomen eminamente social și aceasta tocmai fiindcă presupune o biserică. Fără acest organ, un sistem de credințe nu poate fi decît o practică. Aceasta singură e individuală. De îndată ce apar cîțiva aderenți, credințele din personale se transformă în sociale și religia e realizată. Dar lucrul devine evident de îndată ce examinăm realitatea etnografică ori istorică. Totemismul, adică credința că un grup de oameni se trag cu toții, în comun, dintr-un anumit animal, numit totem, se confundă la popoarele primitive cu însăși constituția lor socială. În adevăr, aceste două populații, trăiesc în comunități familiare numite clanuri. Dar coeziunea acestor clanuri nu e bazată pe nimic altceva decît pe credința originei comune a tuturor membrilor scoborîți din același strămoș animal. Totemul e semnul, emblema, simbolul care face posibilă solidarizarea socială a clanului. El e drapelul, semnul caracteristic după care un grup din acestea se deosebește de un altul. Oamenii care poartă ca totem șarpele au o personalitate, o caracteristică comună, deosebită de a celor care au, de pildă, ca totem ursul. Religia și societatea în această fază e unul și același lucru.

Esența religiei, în această treaptă, e anonimă și colectivă. Nu se poate vorbi încă de un Dumnezeu, fiindcă acesta e ceva specializat, personificat, diferențiat. Forța religioasă, în perioada totemismului, e principiul, așanumita „mana", forță anonimă, energie care se poate întrupa oricînd în fel de fel de forme, virtualitate care se poate realiza în diferite chipuri. „Mana" e ceea ce dă curaj războinicului, e ceea ce paralizează pe dușman, e ceea ce acordă succesul etc. Totemul e simbol, iar „mana" realitatea religioasă.

Încetul cu încetul însă, valoarea religioasă primitivă omogenă și anonimă se individualizează. Totemul, care la început e un simplu simbol, se transformă în spirit sau în demon.

Religia ia forma *cultului strămoșilor*. Din moment ce există suflete, spirite, ele trebuie să fie ale morților care ne-au precedat. Acest tip de religie, al zeilor mani ori lari, a fost descris cu toate formele sale în mod magistral de către Fustel de Coulanges în a sa *Cité antique*, care e înainte de toate o excelentă lucrare de sociologie. Transformarea totemismului în cultul strămoșilor provoacă o întreagă revoluție socială. Familia, din matriarhală, devine patriarhală, fiindcă filiațiunea din uterină se schimbă în masculină. Proprietatea se restrînge la familia patriarhală și succesiunea e de obicei majoritară, pentru ca fiul cel mare să aibă mai multă grijă la întreținerea altarului familiar, să aducă la timp sacrificiile zeilor mani. Căsătoria ia forma lui „confareatio". În fine, întreaga organizație socială e bazată pe această schimbare a religiei. Romanii și grecii antici mai ales au cunoscut acest tip de organizație religioasă.

Al treilea tip al evoluției îl constituie perioada zeilor și a eroilor. Strămoșii comuni mai multor familii devin zeii gintei, ai tribului, iar zeii comuni mai multor ginți devin zeii cetății. Se întîmplă un fel de simplificare, de fuziune și de generalizare religioasă. Fiecare familie renunță la cultul său particular și respectă numai zeii cetății ori ai tribului. Aceștia sînt împodobiți cu o întreagă mitologie, cu un cult public al cetății la care iau parte toți cetățenii.

În fine, fuziunea religioasă merge mai departe. Multiplicitatea zeilor face loc religiei *monoteiste*. Un singur Dumnezeu monopolizează pentru el toate atributele supranaturale. Cultul său nu se mărginește la hotarele unei țări ; el trece dincolo ca să recolteze noi prozeliți. Religia devine universalistă într-un ultim timp de evoluție.

În tot timpul transformării sale, ea antrenează și influențează toate celelalte funcțiuni sociale.

La început, în prima fază ea determină economia și dreptul. Formele magice și religioase determină prin riturile vegetației felul agriculturii. S. Reinach pretinde chiar că însăși cultura grîului are o origine religioasă. Șefii tribului cînd se îngropau, li se punea pe mormînt un pumn de semințe. Constatînd că în primăvară ele încolțesc, sălbaticii le-au privit ca un cadou trimis de către cel mort. Pe urmă au continuat însămînțările și alături de morminte. Proprietatea la început nu e altceva decît „tabu", interdicțiunea de a călca un hotar sacru, întîi în jurul mormintelor, pe urmă și în jurul ogoarelor profane (vezi Frazer, *La tâche de Psyché*, Paris, 1924).

Formele juridice sacramentale : mancipatio, contractul „litteris", jurămîntul, nexul etc., toate au apărut ca formule magico-religioase (vezi Huvelin, *Le droit et la magie, Année sociologique*, vol. III). Influența socială a religiei e astfel universală. Ea e la început funcțiunea colectivă prin excelență.

2) *Funcțiunile domestice (familiare).* În legătură foarte strînsă cu religia, se dezvoltă și evoluția familiei. Primul tip e acela al *clanului cu filiație uterină*. Pe acesta îl găsim la cele mai primitive populații, la acelea ale Australiei centrale. Faptul că filiațiunea a fost la început matriarhală, adică faptul după care copilul urma calitatea mamei, a dat naștere, într-o perioadă romantică a etnografiei (vezi lucrările lui Bachofen, Morgan, Mac Lennan etc.), la o serie de exagerări. S-a crezut mai întîi că matriarhatul presupune gineocrația adică dominațiunea femeilor. S-a crezut anume că au existat societăți în care elementul masculin era pe planul al doilea al puterii și al conducerii sociale, în timp ce femeile administrau și dirijau familia și societatea. Bachofen lua mitul amazoanelor drept o realitate istorică dispărută. Dar acest mod de a vedea nu avea la bază nici un fapt. Nici un trib cît de primitiv nu prezintă astfel de moravuri, opuse biologiei. Interpretarea aceasta, de origine filologică, e pur și simplu gratuită. Chiar în societățile, unde autoritatea tatălui e scăzută, familia e condusă de unchiul matern, care e șeful familiei.

Alți etnografi au confundat matriarhatul cu promiscuitatea primitivă. Fiindcă la început n-a existat familie patriarhală, ar urma că moravurile sexuale erau foarte puțin severe, că poliandria era un sistem. Un examen mai riguros al documentelor etnografice ne arată însă că și această concepție e datorită unei simple iluziuni sau unor interpretări greșite.

Ce trebuie să înțelegem atunci prin regimul matriarhal ?

Pur și simplu un anumit regim juridic, după care legătura de rudenie se face după mamă. Ea e aceea care servește de criteriu filiațiunii. De altfel, clanul totemic nu leagă pe diferiți membri între dînșii după consanguinitate. Rudenia de la tată la fiu nu e o legătură de sînge. Primitivii nu cunosc motivele fiziologice ale nașterii unui copil. Pentru dînșii, o femeie e fecundată numai de către

un demon care se întrupează într-însa. N-are atunci nici un rost să se stabilească vreo legătură între tată și copii. Mama are însă rolul de a-i proteja pînă la o anumită vîrstă. Ea e punctul fix al familiei.

Dacă membrii clanului nu se simt legați prin consanguinitate, atunci care e natura relațiilor familiare dintre ei ? Aceasta e bazată pe conștiința că se trag cu toții dintr-un totem comun. Căsătoria între membrii aceluiași clan, adică *endogamia*, e interzisă. Fiecare bărbat își ia soția din alt clan după regulile *exogamiei*. Urmează de aici că mama are un totem și tatăl altul. Copilul moștenește totemul mamei. El are deci același totem cu unchiul său matern. Acesta e de fapt, în multe societăți australiene, șeful familiei.

Cum filiațiunea e uterină, și *sistemul succesoral* nu urmează de la tată la fiu, ci de la unchi la nepot. Tata moștenește și el de la fratele mamei sale din clanul de unde a venit. Cîteodată el locuiește împreună cu femeia sa pe teritoriul acesteia, alte dăți însă se mulțumește să-i facă vizite foarte dese, dar să locuiască pe teritoriul clanului său.

În unele triburi din America de Nord, bărbatul obligă pe femeie să vie să locuiască cu el, în clanul său. Raportul de autoritate se schimbă și filiațiunea se schimbă și ea, devenind *masculină*. Avem astfel unele clanuri ceva mai înaintate în care rudenia se socotește după tată.

În afară de transmisiunea totemului, clanul primitiv mai are și alte funcțiuni juridice. De exemplu, solidaritate și apărare comună între toți membrii purtători ai aceluiași totem, care își datoresc reciproc datorii de răzbunare : „vendetta", sau egale contribuțiuni pentru răscumpărarea unui membru căzut în puterea inamicului prin sistemul „compozițiilor" voluntare (Vezi mai ales detalii în Starcke, *La famille dans les différentes sociétés*, Paris, 1898 ; de asemeni în G. Richard, *La femme dans l'histoire*, Paris, 1908).

Al doilea tip prin care trece evoluția familiei e acela pe care-l găsim la popoarele germanice și probabil la toate cele indoeuropene. Clanul devine consaguin. Astfel el se micșorează, se contractă. Nu mai fac parte din familie toți acei care poartă un totem comun, ci fiindcă rudenia e de sînge, familia se compune din bunici cu fiii și nurorile lor, cu copiii acestora și copiii copiilor dacă

sînt. Ei trăiesc grupați în comunități familiare de 5—6 case, foarte asemănătoare zadrugii de la slavii balcanici. Filiația e masculină și autoritatea o are cel mai bătrîn din familie. Durkheim numește această formă, care urmează imediat clanului totemic, *familie paternelă*, vezi : E. Durkheim, *La famille conjugale, Revue philosophique*, Janvier, 1921).

După această formă, urmărind evoluția istorică întîlnim o alta, a treia, *familia patriarhală*, pe care au cunoscut-o greco-romanii, evreii antici, arabii etc. și pe care a descris-o așa de bine Fustel de Coulanges. Ea e o comunitate consanguină, cu funcțiuni economice și religioase, bazată pe autoritatea nediscutată a tatălui. Prin acest din urmă caracter, ea se deosebește de tipul de *familie paternelă, descris mai sus*.

Principiul suprem al acestui fel de familie e cultul strămoșilor, ideea că cei bătrîni din familie, după ce mor, continuă să se amestece în viața familiară. Filiațiunea masculină e în floare și bărbații au o importanță cu mult mai mare decît femeile. Soția are același rol ca și fiicele, un rol subordonat. Bărbatul are putere discreționară — manus — asupra ei. În unele societăți, el își cumpără nevasta, plătind socrilor săi un anumit preț. Aceasta îi permite însă să exercite o autoritate despotică asupra ei. Femeia e considerată ca un minor : ea nu poate testa, dispune de averea ei, nu poate fi emancipată. În legislația romană clasică și la unele popoare germanice, obiceiul ca bărbatul să-și cumpere nevasta se transformă cu timpul în obiceiul de a primi din partea socrilor un dar — Morgengabe —, ca să se poarte mai bine cu ea. Acest „Morgengabe" se transformă mai în urmă în dotă, regim care oferă femeii oarecare libertate.

Copiii sînt și ei subordonați în totul tatălui. Într-o anumită epocă a dreptului roman, el are dreptul — e drept, numai teoretic — de viață și de moarte asupra lor. Ei n-au nici o independență economică. Abia mai tîrziu capătă dreptul de a-și administra singuri averea provenită din război, „peculium castrense", sau pe aceea provenită din daruri, „peculium profectitium".

Astfel unitatea familiei patriarhale e strictă. Ea se sprijină pe ideea dreptului absolut al tatălui. Nevoia de unitate își are originea în cealaltă necesitate de a îngriji

cultul strămoșilor, în credința că generațiile se succed într-o perfectă continuitate, într-o sfîntă tradiție care trebuie veșnic păstrată.

De aici instituții ca aceea a *„leviratului"* la evrei ori la greci, care obligau văduva să se recăsătorească cu cumnatul său, pentru ca să nu se introducă în familie elemente străine.

Acest tip familiar a lăsat cîteva urme și în dreptul feudal. O dată cu timpurile moderne, familia patriarhală decade. Ea face loc unui grup mai mic, bazat pe concepții strict individualiste. E *familia conjugală*, aceea sub imperiul căreia trăim și astăzi. Ea nu e compusă decît din bărbat, soție și copii. Între dînșii nu mai există principii autoritare juridice. Singura legătură e aceea a afecțiunii reciproce. Autoritatea părinților e numai morală. Libertatea soției și a copiilor după majorat e aproape deplină. Copiii scapă de fapt de sub tutela părintească — mai ales în menajele muncitorești — cu mult înainte, prin faptul că-și cîștigă independența materială. Familia conjugală nu mai are nici o funcțiune economică : ea nu mai produce, ca în timpurile patriarhale, toate obiectele pe care le consumă. E tributară, din contra, economiei capitaliste.

Care va fi forma familiară pe viitor, sociologia nu poate însă ști. Prevederi, fundate pe ideea căsătoriei libere și dreptului femeilor, permit ca să întrezărim o accentuare a individualismului.

Degajînd diferitele tipuri de transformare ale familiei, sociologia poate degaja pentru trecut o lege : *Evoluția domestică s-a efectuat printr-o contracțiune permanentă a grupului familiar*. Clanul totemic nu numai că număra de obicei 40—50 de membri, dar forma însăși baza societății. Pe urmă familia paternelă e mai redusă, cea patriarhală încă și mai mult, în fine, cea conjugală e micșorată de tot. Așadar, din această excursie de istorie comparată, se impune concluzia că *decadența cantitativă a familiei* a mers mereu crescînd. Dar și importanța ei a scăzut. La început, familia e organul social prin excelență. Ea are funcțiuni religioase : transmiterea totemului ; funcțiuni economice : producția ; funcțiuni juridice : vendetta. Cu timpul, statul, puterea centrală, confiscă și monopolizează în mîna lui și religia și dreptul și economia. Zeii devin publici, vendetta decade, fiindcă

nimeni n-are voie să-și facă dreptate singur, tribunale oficiale sînt instituite pentru aceasta, economia familiară dispare în fața capitalismului, a comerțului național și internațional.

Iată un bilanț, pe care numai sociologia ni-l poate da.

3) *Funcțiunile juridice și morale*. Nu găsim fenomene juridice propriu-zise, autonome în clanul primitiv. Există fără îndoială penalități și încă foarte aspre în această fază. Dar crima-tip e aceea a infracțiunii religioase : călcări de tabu, nerespectarea regulilor, ceremoniilor etc. Dreptul e contopit în religie. Cu timpul, el se desprinde însă din aceasta și-și creează fenomene proprii, am zice fenomene laice. Dar coloritul acestor fenomene e întotdeauna în funcție de mentalitatea grupului social într-un moment dat, de aspirațiile către care tinde, de reprezentările colective, de credințe, de idealurile sociale.

La început, crima prin excelență e neconformismul.

Orice abatere, orice veleitate de independență, de libertate e aspru pedepsită. Viața tribului nu cunoaște libertatea. Totul e supus colectivității. Sancțiunile care asigură această uniformitate a grupului sînt extrem de severe. Prima formă a dreptului e aceea represivă, a dreptului penal. Cînd începe diferențierea, apar grupuri mai mici, societăți secrete, în fine, apare și individul ca o realitate socială. Dreptul se schimbă și el atunci și tinde să devină un sistem contractual de libere convenții între indivizi. Cum zice Sumner Maine, contractul se substituie statutului. Dreptul civil și comercial capătă preponderență în dauna celui penal. După expresia lui Durkheim, sancțiunile *restitutive*, — înapoierea lucrului, restabilirea statului-quo, — se substituiesc celor represive (pedepse).

Fie sub prima formă, fie sub cea de a doua, dreptul e o funcțiune eminamente socială. El caută să mențină printr-un sistem de sancțiuni unitatea grupului social. Crima, adică infracțiunea, a fost definită sociologic ca o tentativă individuală ori minoritară care amenință dizolvarea solidarității colective. Ea nu trebuie privită ca un fenomen moral, măsurat după un criteriu ideal de justiție. Ceea ce numim crimă, într-o societate, poate fi privit ca act licit în alta.

Un fenomen social nu e anormal decît atunci cînd încetează de a fi general. Dacă într-o societate furtul ar fi un act legal.

Prin urmare, fiecare tip social are crimele lui, adică anumite fenomene specifice unui grup, care, înfăptuite, pot duce la disoluția lui. Dreptul nu poate fi decît particular fiecărei societăți. El e păzitorul, conservatorul acesteia.

Însăși responsabilitatea e un fenomen obiectiv, social, și nu unul moral, psihic, după cum a arătat P. Fauconnet. Noțiunea de răspundere nu e decît foarte tîrziu și accesoriu un fenomen de conștiință. Nu sîntem responsabili fiindcă am comis un act reprobabil, ci fiindcă am comis o panică socială care trebuie potolită. Trebuie cu orice chip o pedeapsă care să readucă calmul. Pentru aceasta nu e nevoie ca pedepsitul să fie însuși agentul faptei. De multe ori e de ajuns un țap ispășitor. Odată aplicată pedeapsa — cui, puțin importă, — societatea își restabilește coeziunea amenințată. Așa se explică cum s-au pedepsit de atîtea ori copii, animale, cadavre, nebuni, adică factori irresponsabili. Antichitatea ca și evul mediu cunoaște nenumărate condamnări de acest fel. Important e ca o pedeapsă să se producă, pentru ca cei alarmați să se liniștească. Contra cui se produce pedeapsa, e de multe ori accesoriu.

Așadar, dreptul e o funcțiune socială conservatoare, de natură absolut specifică, particulară societății în care apare. Astfel el se transformă odată cu forma grupului întreg (vezi R. Stammler, *Wirtschaft und Recht ;* E. Ehrlich, *Soziologie des Rechts*).

S-a căutat, în repetate rînduri, să se stabilească tipurile evoluției juridice. Printre primele încercări, trebuie menționată aceea a curentului numit „Etnologische Jurisprudenz" și inaugurată de Post. Acesta a adunat la întîmplare, fără metodă, o cantitate remarcabilă de fapte din toate societățile omenești, căutînd să ne dea o serie de tipuri juridice : unul patriarhal anterior apariției claselor sociale, celălalt feudal, posterior diferențierii în clase. Perfecționările aduse de elevul său, italianul Mazzarella (*Les types sociaux et le droit*, Paris, 1904) nu salvează sistemul.

Ni se pare mult mai justificată și mai în acord cu natura socială specifică a dreptului clasificarea școlii so-

ciologice franceze, bazată pe forma grupului în care apare sistemul juridic. Putem deosebi așadar : 1) sistem juridic tribal (cu bază de clanuri nediferențiate) ; 2) sistem juridic tribal (cu bază de clanuri diferențiate) ; 3) sistem juridic național (cu bază de municipii ca la greco-romani ; 4) sistem juridic național (cu bază de imperii centralizate) ; 5) sistem juridic individualist (cel contemporan). Urmînd mai mult ori mai puțin această clasificare, savantul englez Vinogradoff ne-a dat o excelentă lucrare la care trimitem pentru mai multe detalii (Vinogradoff, *Tribal law*, t.I, tradus în franțuzește cu titlul *Principes historiques du droit*, 1924).

Din punct de vedere sociologic, adică făcînd abstracție de conținutul subiectiv al conștiinței, *fenomenele morale* sînt foarte înrudite cu cele juridice.

Privite obiectiv, moravurile constituiesc și ele o serie de credințe, de valori colective care se impun membrilor unui grup social prin sancțiuni exterioare. Numai că aceste sancțiuni sînt de altă natură decît cele juridice. Pe cînd acestea din urmă sînt organizate prin coduri și organe de coercițiune, celelalte nu sînt asigurate decît de *sancțiuni difuze* : reprobarea opiniei publice, izolare morală etc.

Așadar, primul caracter al moravurilor e că se impun. Regula morală e obligatorie ca și imperativul categoric al lui Kant. Dar atît nu e de-ajuns ca să avem un fapt moral. Mai trebuie un scop liber ales de noi. „A urmări un scop care să ne lase reci, care să nu ne pară bun, care să nu ne atingă sensibilitatea, e un lucru psihologic imposibil. Trebuie deci ca, alături de caracterul său obligator, scopul moral să fie dorit : această atracție e al doilea caracter al oricărui act moral" (E. Durkheim, *La détermination du fait moral* în *Bulletin de la société française de Philosophie*, Avril 1906). E greu de găsit un alt act cu adevărat moral decît în acte de sacrificiu liber, de devotament voit, de uitare de sine. Iată dar că scopul moral, și prin celălalt caracter al său, revine tot la societate pe calea altruismului.

La început, morala ca și dreptul se confundă cu religia. Cu încetul, ea se desprinde din aceasta și constituie o serie de valori autonome. Ca și dreptul, ea e specifică fiecărei societăți. Fiecare colectivitate are o mentalitate specială și în același timp o morală specială. Studiul comparat al diferitelor morale constituie după expresia lui Lévy-Brühl, „Știința moravurilor". Ea e o parte a sociologiei și, ca și aceasta, e o știință empirică inductivă. Fenomenul moral e reflecția omului de știință asupra stării moravurilor. El nu e creat de morala individuală sau filosofică, ci există de la sine în moravurile fiecărui grup.

4) *Funcțiunile politice*. Societatea primitivă e un grup patriarhal în care nu există diferențe sociale. Clanul, perfect omogen, nu are șefi în sensul politic al cuvîntului. Toți membrii sînt pe același plan de importanță. Cum nu există indivizi, nu pot exista nici conducători. Evoluînd clanul se diferențiază întîi în grupuri mai mici : sînt acele faimoase „confrerii", secte secrete, prezente în multe societăți primitive. Odată cu ele apar și individualitățile politice. Funcțiunea acestora la început e mixtă : politică și religioasă. Originea magico-religioasă a puterii politice ni se pare azi evidentă. Lucrul e clar pentru primii regi ai Romei care monopolizau în mîna lor toate funcțiunile sacre. Pînă tîrziu, monarhia absolută s-a prezentat ca de drept divin. Faraonii Egiptului ca și regii romani, ca și țarii Rusiei concentrau în mîna lor puterea religioasă și pe cea politică (vezi în această privință J. C. Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, Paris, 1920 și G. Davy et A. Moret, *Des Clans aux empires*, Paris, 1923).

Apariția dominației politice a unui singur individ ori a unei dinastii nu e posibilă fără o diferențiere prealabilă a societății în clase și caste.

Castele pe care le găsim încă în India și pe care le-a cunoscut și Egiptul sînt comunități complexe, în același timp profesionale, familiare, economice și politice. Ele reprezintă cercuri închise la orice fel de ascensiune socială, însuflețite, de principii foarte severe. Funcționarea lor exercită profunde influențe juridice, economice și morale asupra statului (C. Bouglé, *Essai sur le régime des castes*, Paris, 1908).

Clasele sociale, din contra, sînt grupuri deschise atît ascensiunii cît și decadenței sociale : ele primesc în sînul lor și „arivișți" și „declasați". Funcțiunea lor e în același timp politică și economică. Schmoller (*Principes d'économie politique*, vol. I) susține că natura lor e mai ales politică, bazată pe diviziunea muncii sociale, pe cînd

K. Bücher *(Entstehung der Volkswirtschaft,* cap. V) le prezintă ca grupări diferențiate mai ales pe gradul de avere. M. Halbwachs *(La classe ouvrière et les niveaux de la vie,* Paris, 1914) caută să concilieze aceste două puncte de vedere, definind clasa socială în același timp economic și politic. Adevărul e că nu avem încă o definiție satisfăcătoare a claselor sociale. Importanța lor în viața modernă, animată de problemele de repartiție economică e, însă, formidabilă. (Vezi mai jos studiul *Sociologia claselor*).

Marxismul ne-a arătat rolul lor în istoria statului. Însăși originea acestuia trebuie privită ca dominația unor clase asupra celorlalte. Succesiunea diferitelor clase la conducerea statului, cu tot cortegiul de noi valori pe care-l presupune această transformare, constituie însăși problema revoluțiilor și a progresului social. Clasele sociale sînt organele politice cu ajutorul cărora e posibilă în același timp conservarea și evoluția societăților. Fără ele e greu de conceput realitatea statului. Un capitol special trebuie consacrat în sociologia politică și partidelor politice, de o așa de impunătoare realitate astăzi.

Statul, așadar, trebuie definit ca un raport de clase. După aceste schimbări de relații, adică după cum se trece de la sclavaj, la servaj, ori la salariat, avem diferite tipuri de stat.

Firește o clasificare a statului trebuie să țină seama și de alte criterii, nu numai de balanța claselor. Oppenheimer (*Der Staat,* 1907) a încercat o clasificare a statelor bazată pe natura lor economică (state maritime, teritoriale, feudale etc.).

Determinarea tipurilor de evoluție trebuie să țină seamă însă de gradul de complexitate și de dezvoltare al puterii politice. Din acest punct de vedere, prima formă e fără îndoială *tribul.* Aici diferențierea în clase aproape nu există.

Forța e deținută de un șef care e în același timp războinic de frunte și mare preot. Cînd devine mai complicat prin apariția claselor, puterea politică se centralizează în jurul unui grup dominant, care domnește despotic pe baza unor privilegii. Atunci avem *statul* propriu-zis. Suveranitatea e în mîna unei clase, care consideră restul poporului sau al popoarelor anexate ca o simplă proprietate. Ideea puterii absolute e prezentată ca

de drept divin. Tribul ia, fie forma imperiului, cum au fost cele orientale în antichitate, cele medievale, acela rusesc, turcesc etc. pînă astăzi, fie forma municipiilor greco-romane.

În fine, într-o ultimă fază, statul tinde să se transforme în *națiune.* Între membrii unei societăți apare, alături de legătura juridică a dependenței de același guvern, ideea unei comunități sufletești, mai adînci, a unei identități de origină, a unor afinități variate.

Limba și religia nu contribuiesc atît la acest sentiment, cît conștiința unui trai istoric comun, dar mai ales a unei comunități culturale, a unor aspirații asemănătoare în viitor. Așadar, trecut și viitor comun. Ideea de naționalitate e ultima formă politică. Apărută întîia oară pe timpul revoluției franceze, ea inspiră azi politica tuturor statelor. Ele tind să realizeze pe cît posibil acest principiu.

5) *Funcțiunile economice.* Definiția sociologică a fenomenului economic trebuie căutată încă. Ne dăm cu toții seama că relațiile economice de schimb ori de producție sînt imposibile între indivizi izolați. Cu toate acestea, e greu de arătat întrucît funcțiunea economică e eminamente socială.

În lipsa altei determinări mai precise, să utilizăm teoria oferită de F. Simiand, teoria așa numită a *cantificării sociale a valorilor.* Iată în ce constă aceasta. Pentru o apreciere individuală, subiectivă, o valoare e o problemă de calitate. Prețul unui lucru variază extrem de la individ la individ. Unul poate găsi ca cel mai prețios lucru florile, altul cărțile, un al treilea pietrele scumpe. Capriciul subiectiv poate găsi valoare acolo unde un altul nu găsește nimic.

Dar valoarea economică nu e dintre acestea. Ea e mai întîi comună la toți membrii societății. În al doilea rînd, fiindcă asupra ei există asentimentul general — fie el măcar convențional — valoarea economică poate fi măsurată obiectiv, i se pot indica anumite grade, anumite cote. Măsurătoarea nu se poate face *calitativ* însă. Aceasta ar însemna să cădem din nou în capriciul și în anarhia aprecierilor subiective ; măsurătoarea nu poate fi deci decît *cantitativă.* Generalizarea, socializarea valorii aduce materializarea, cantificarea ei. (F. Simiand, *De*

la méthode positive en science économique, Paris, 1912. De asemeni și G. Simmel, *Philosophie des Geldes*).

Greșeala cea mare a economiei clasice, aceea care pleacă de la concepția unui „homo oeconomicus", același în toate timpurile și în toate țările, era aceea de a considera economia ca o funcțiune eternă, independentă de tipurile sociale în care apare. Dar școala istorică, după cercetările unui Schmoller, Bücher, Sombart etc., ne-a arătat că fiecare societate are un alt sistem de economie și că „homo oeconomicus" e o pură abstracție. Relațiile economice variază în strînsă legătură cu toate celelalte funcțiuni sociale. Ele sînt opera societății întregi, a cărei stampilă o poartă pe toate manifestările lor.

Funcțiunea economică nu e totdeauna o funcțiune pur materială. Mobilul ei nu e, cum se crede, numai interesul. O mulțime de alte mobile pot determina acțiuni economice. A. Wagner numără diferite altele. Așa de pildă : căutarea recompensei, a onoarei, satisfacțiunile conștiinței. Așadar, valori morale. De multe ori, influențe sociale determină evident producția și consumația : printre acestea trebuie să cităm *moda* și *obiceiul* (cutuma). Prescriind anumite consumații, interzicînd altele, aceste două curente sociale deviază regulat balanța vieții economice. Putem merge și mai departe. Valorile economice, e adevărat, nu variază după capriciile individuale, dar pot varia după *stările de opinie* într-un moment dat.

Dorința, care e creatoare de fenomene de producție ori de consumație, se modelează, se regulează după criteriile oferite de opinia publică într-un moment dat. Un curent social, o stare de mulțime pot opri, stimula o activitate economică.

Mai mult decît atît. Funcțiunea economică presupune o organizație juridică ce o protejează și o sancționează. Ea intră în categoria actelor licite. Fără acest substrat, ea nu poate exista, după cum a arătat Rud. Stammler (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, ed. a III-a, Leipzig, 1921).

Interesele politice, de pildă cele naționale, joacă și ele un rol remarcabil în organizarea economică. Conceptul de „National-oekonomie", elaborat de Fr. List, pleacă de la ideea creatoare de națiune. Fiecare popor își în-

toarmește o economie complectă ca să scape de subjugarea, de subordonarea la interese străine. Alteori, interese mai mici, de grup secundar, pot influența și chiar provoca anumite aspecte ale vieții economice. De multe ori, acestea sînt determinate de mentalitatea de *clasă* (grevele, lock-out etc.), sau de *castă* (fiecare castă are interdicte de alimentație, de îmbrăcăminte etc.).

Prin urmare, fenomenul economic e, în mod esențial, social. Determinarea lui sociologică ni se pare evidentă. Să cercetăm acum, cum am făcut și pentru celelalte funcțiuni sociale, care a fost evoluția lui de la tipurile sociale primitive pînă astăzi.

În această privință, școala istorică germană a adus eminente servicii sociologiei. Lăsăm la o parte diferite clasificații ca aceea a lui Hildebrand, care deosebește tipuri economice fără monedă, cu monedă, cu credit și care reduce toată realitatea economică numai la fenomene monetare, pentru a ne ocupa de aceea oferită de K. Bücher și care se menține încă în stima oamenilor de știință (Vezi : *Entstehung der Volkswirtschaft*, vol. I, Tübingen, 1922).

El deosebește o primă fază pe care o intitulează *economia* familiară *„Hauswirtschaft")*. Aceasta poate fi economia, adică formele de producție și consumație, — cele de circulație și repartiție, după cum vom vedea, lipsesc — fie ale clanului totemic, fie ale familiei mai restrînse, patriarhale.

Familia lucrează în comun, împreună cu sclavii, servitorii ori clienții ei, pe ogorul ori atelierul casnic. Acolo se produc toate bunurile de consumație. Fiecare familie produce numai ceea ce consumă, fiindcă nu există piață de schimb în sensul comercial. (Schimbul pur și simplu, fără intenție de speculație, probabil că funcționează după cum a arătat G. Davy în curioasa instituție primitivă „potlatch"). Cum nu se găsesc piețe de desfacere, nu se găsește nici monedă, nu există nici repartiție a avuțiilor, fiindcă nu există clase sociale sub sau suprapuse. Proprietatea e ori colectivă a clanului (membrii muncesc egal și împart produsele) ori pășunatul e în comun și agricultura individuală, pe loturi familiare. Nu există fabrici ori ateliere publice, fiindcă nu există vînzare. Toate pro-

dusele manufacturate — instrumente de lucru, îmbrăcăminte etc. — sînt lucrate în casă de fiecare locuitor.

Al doilea tip îl constituise *economia urbană („Stadtwirtschaft")*. Aceasta presupune apariția orașelor. Schimbul apare, însă nu complet liber. El e strict reglementar și se face în anumite condiții : între anumite persoane și cu un anumit preț. Fiecare oraș are un număr fix de corporații și în acestea un număr fix de membri. Ei produc toate obiectele manufacturate, pe care le schimbă contra produselor agricole ale țăranilor din zona împrejmuitoare a orașului, în anumite zile fixate pe săptămînă, în bîlciuri. Corporațiile nu pot vinde altcuiva decît țăranilor, iar țăranii nu pot merge să desfacă marfa lor decît în orașul apropiat. Pentru fiecare obiect, exista un preț, cum se zicea, „just". Reclama și concurența sînt interzise. Moneda are deci o slabă funcțiune de schimb. Teritoriul unei țări e împărțit în mici zone economice, fiecare în preajma unui oraș sau tutelate de un feudal. Fiecare zonă e închisă în bariere, care înlătură libertatea comerțului. Aceasta a fost economia evului mediu pînă la apariția capitalismului.

Al treilea moment al evoluției economice, „economia națională" *(Nationalwirtschaft)*, rupe toate barierele feudale sau comunale. Schimbul ia un deosebit avînt. El se poate face între orice fel de persoane și de la un capăt la altul al teritoriului unei națiuni. Libertatea comercială devine totală. Mercantilismul cu prețurile lui maximale decade.

Decad și corporațiile și toate organele rigide care împiedică liberul schimb. Regula economică a fiziocraților „laisser faire, laisser passer" devine o deviză, un ideal de morală economică. Capitalismul apare și odată cu dînsul fenomenele de credit, de acumulare, de speculație.

Despre forma economică viitoare, sociologia științifică se poate pronunța în sensul unei colectivizări crescînde. Semne mai mult ori mai puțin precise indică o acumulare și proletarizare crescîndă. Consecințele pot varia ori întîrzia după diferite tipuri sociale.

6) *Alte funcțiuni sociale*. Alături de fenomene religioase, morale, juridice, politice, domestice și economice, există în societatea o mulțime de funcțiuni mai restrînse și mai trecătoare. Așa sînt de pildă modele ale căror legi

au fost bine studiate de Tarde, Simmel, Baldwin, *stările de mulțime, opinia publică* etc. Ele trebuiesc de asemeni studiate în manifestările lor tipice, degajîndu-le legile și variațiunile. Acestea nu presupun însă instituții.

Sînt curente trecătoare, apărute ici ori colo, apariții efemere, care trec fără a lăsa urme. Trebuie să menționăm aici însă alte cîteva funcțiuni, nu lipsite de importanță.

În primul rînd, *funcțiunea logică* a societății.

Alături de reprezentările noastre individuale, există, după cum a arătat E. Durkheim, *reprezentări colective*, concepte sociale, fixate, pe care le primim din afară, de-a gata, fără să fi participat la ele. Ele ni se impun ca realități obiective. Cu cît o societate e mai primitivă cu atît ea nu întrebuințează decît astfel de reprezentări. Lévy-Brühl a arătat că sălbaticii au o mentalitate cu mult mai socială decît a noastră. Ei nu gîndesc decît prin mulajele pe care le oferă societatea.

Grupul ne oferă astfel o teorie a cunoașterii elaborată în afară de noi, un fel de ochelari prin care ni se poruncește să privim lumea. (Vezi mai departe : *Sociologia și teoria cunoașterii)*.

Ceea ce s-a evidențiat prin studiile sociologice asupra cunoașterii e faptul că există mentalități diferite, logici multiple și că principiul lor de variațiune e influența socială.

Se poate vorbi și de *știință* ca de o funcțiune socială. În adevăr, oricît ar fi de individuală, de intim legată de persoana cercetătorului, reflecția științifică are un caracter social întîi prin *originea* ei ; trebuie să respecte o tradiție, un șir de cercetări făcute înaintea ei. În al doilea rînd, destinația ei : ea se adresează unui anumit public de o anumită mentalitate. Apoi ea se elaborează într-un mediu de discuții, de rectificări, de critici. Toate acestea presupun societatea.

Se poate concepe la fel o *sociologie estetică*. Există un aspect psihic al artei. E procesul creațiunii artistice, e psihologia specifică a creatorului ori a actului de contemplație. Dar și acest artist e mai întîi un produs al mediului. Opera sa suferă influența unei tradiții, se adresează unui public, căruia, inconștient, îi face concesii. E greu

de separat arta unei țări de mentalitate națională a poporului. Fiecare manifestare estetică poartă semnul țării care a produs-o. Mai trebuie să adăugăm și *idealul artistic* al fiecărei generații care intră și el în balanță. Există într-un moment dat o școală, un curent, o tehnică ce trebuiesc respectate. Ea se impune din afară, din societatea individului. Arta se poate studia astfel în funcție de colectivitate. Se pot examina produsele obiective ale artei populare în diferite timpuri și țări cu ajutorul etnografiei comparate. Încercări de acestea au făcut Wundt *(Wölkerpsychologie,* vol. III) și E. Grosse *(Anfänge der Kunst,* 1896).

În fine, limbajul, nu numai că are o origine socială, dar fenomenele sale, semantice ori fonetice se schimbă sub influența grupului. Lingvistica comparată e greu de conceput astăzi fără ajutorul sociologiei.

Se cuvine, după acest rapid examen al funcțiunilor sociale, să amintim că între ele există o strînsă legătură. De fapt, o societate ca și o conștiință individuală formează un tot inseparabil.

Izolăm, mai mult prin abstracție, diferitele procese sociale unul de altul. În realitate, ele se condiționează reciproc. Numim acest fenomen în sociologie *legea interdependenței factorilor sociali.* Aceasta înseamnă că o schimbare produsă într-o funcțiune socială, de pildă în viața religioasă ori în cea juridică, presupune sau e urmată de schimbări analoage în toate celelalte funcțiuni. Toți factorii sociali sînt solidari între ei. Astfel e greu de închipuit o schimbare a felului de producție, fără să urmeze o schimbare a condițiilor juridice, a raporturilor politice între clase, a mentalității generale, a moralei. Și invers, o revoluție religioasă, cum a fost de pildă adoptarea protestantismului de către unele popoare, aduce cu ea nu numai o schimbare a moralei și a politicii, dar chiar, cum susține Max Weber, a formelor economice care din medievale s-au transformat în capitaliste. Nu există ierarhie în societate. Viața colectivă e un șir de fenomene inextricabile, împletite din influențe reciproce. Orice schimbare într-un domeniu e urmată imediat de efecte generale. E legea biologică a oricărui organism, e în același timp legea supremă a vieții sociale.

Capitolul VI

EVOLUȚIA SOCIETĂȚILOR

Transformarea societăților s-a pus ca problemă cu mult înaintea sociologiei științifice.

Vechea filosofie a istoriei s-a preocupat mult de această problemă. Un Vico sau un Herder au arătat că există un ritm după care se schimbă societățile ca și oamenii. Hegel a descris o întreagă dialectică a transformării bazată pe opoziția contrariilor și apoi pe fuziunea lor. Problema a fost strînsă mai de aproape în secolul al XVIII-lea de toți aceia care credeau în „ideea de progres", în perfectibilitatea continuă a genului omenesc. Un Helvetius, un D'Holbach, un Condorcet erau convinși că omenirea e menită să cunoască îmbunătățiri veșnice. În sec. XIX, socialiștii au aplicat la economie aceste speranțe progresiste. Evoluționismul cu Darwin și Spencer le-a aplicat în biologie. Cel din urmă a încercat însă să schițeze o lege generală a evoluției, aplicabilă în toate domeniile. E vorba de faimoasa convingere că evoluția se efectuează prin *trecerea de la omogen la eterogen.*

Formulată astfel, această afirmație se reduce la aceea a diferențierii crescînde. Desigur, constatarea lui H. Spencer are multiple aplicări în diferite domenii, chiar și în acelea ale științelor morale. Ea suferă însă și multe excepțiuni, după cum a arătat A. Lalande în celebra sa teză : *La dissolution opposée à l'évolution.*

Chestiunea evoluției societății presupune o altă problemă foarte discutată încă, aceea a *progresului.* Problemă foarte controversată, fiindcă factorii de determinare ai progresului sînt greu de găsit. Se afirmă el prin creșterea culturii, a tehnicii, a moralității, a populației ? Care e criteriul general față de care toate celelalte sînt subordonate ? Răspunsul e greu de dat încă, deoarece evaluarea e foarte delicată. Și apoi toate societățile progresează cu adevărat ? Nu sînt atîtea care înregistrează mai de grabă o curbă decadentă ?

E mai prudent astfel să constatăm o transformare permanentă a grupului social, fără să ne întrebăm dacă transformarea e sau nu ameliorată. Evoluția societății, ca să întrebuințăm o comparație luată din biologie, poate

să se efectueze fie printr-o transformare lentă, fie printr-o mutație, adică fie printr-o *evoluție propriu-zisă*, fie printr-o *revoluție*.

Evoluția e o transformare invizibilă, inconștientă, datorită acțiunii permanente a unei cantități de factori mici, imponderabili. Revoluția e o schimbare mai mult ori mai puțin bruscă pe care o întreprinde, la un moment de criză, o clasă socială care n-a mai avut pînă atunci puterea, cu scopul conservator de a salva coeziunea socială amenințată. Revoluția e un transfer de putere, de autoritate în favoarea unui grup secundar. Acesta oferă o nouă formulă de solidaritate, un nou program de valori, în jurul căruia e posibilă o nouă grupare a forțelor. Evoluția se face fără ruperea echilibrului de clase, fără a schimba natura Statului, prin colaborarea tuturor claselor. Revoluția se face de către o singură clasă, care-și asumă responsabilitatea unei alte constituții sociale (vezi M. Ralea, *Idée de révolution dans les doctrines socialistes*, Paris, 1923).

Prin termenul evoluție vom înțelege aici transformarea socială în sens larg, fie în mod lent, fie cu ajutorul revoluției. Această transformare se realizează sau prin schimbarea structurii, a elementelor cantitative, sau prin aceea a funcțiunilor, a valorilor sociale. Firește schimbarea e mai mult sau mai puțin simultană în ambele cazuri. Schimbarea unui organ presupune și schimbarea unei funcțiuni, cu toate că în sociologie se poate închipui o instituție nouă, păstrînd încă o bucată de vreme funcțiunile vechi. Acest fenomen se observă de foarte multe ori în perioada revoluțiilor. Cu atît mai mult, pentru comoditatea expunerii, vom disocia evoluția structurii de evoluția valorilor sau a funcțiunilor. Vom avea astfel o transformare cantitativă și una calitativă, spirituală.

În ce privește prima, am vorbit de ea, cînd ne-am ocupat de morfologia socială. Orice schimbare a cantității, densității ori mobilității grupului aduce după ea o transformare în viața sufletească a societății și, după cum am văzut, modifică condițiile ei morale și politice.

Același lucru trebuie constatat cînd e vorba ca omogenitatea populației să se transforme într-o eterogenitate de elemente. O societate compusă din elemente diverse variază, are o tendință mai progresistă, mai puțin conservatoare.

Trebuie să fim mai atenți asupra unui alt fenomen de modificare a structurii, acela care constă în înmulțirea grupurilor mai mici, a grupurilor sociale secundare în sînul unei societăți mai mari. Cînd diferențierea provoacă apariția unor cercuri mai mici, urmează între ele o interacțiune, o serie de influențe reciproce. G. Simmel numește acest fenomen *încrucișarea cercurilor sociale (Umkreuzung sozialer Kreise)*. Din această concurență a grupurilor sociale, reiese pentru individ o libertate mai mare. Un om care face parte dintr-un club, dintr-o societate sportivă, din una comercială etc., acordă fiecăreia cîte puțin din activitatea sa, pe cînd unul care face parte dintr-o singură societate acordă acesteia, în mod unic, toată atenția sa. Primul e mai liber decît al doilea, fiindcă nu e subordonat exclusiv unui singur mediu social. (Vezi G. Simmel, *Ueber soziale Differenzierung*, Leipzig, 1899).

Dacă trecem de la structură la viața psihică a societății lor, la funcțiunile lor, la valorile pe care le respectă, constatăm și acolo, la prima vedere, o lege de *diferențiere a valorilor*. După cum am văzut în decursul acestei expuneri, la început, în clanurile primitive, există o singură valoare : aceea religioasă. Ea ține loc de tot. Dintr-însa se diferențiază cu timpul celelalte. Întîi se desprind ca anterioare valorile juridice : „jus" se separă de „fas". Apoi cele politice : șeful religios nu mai e tot aceeași persoană cu cel politic. Morala devine și ea o funcțiune independentă, laică. Binele și sacrul nu mai sînt același lucru. Economia se deosebește și ea ca o activitate specifică, deosebită de riturile magice care o inspirau la început. Mai tîrziu, arta se separă de morală, morala de drept, aceasta de economie. Însăși logica, mentalitatea generală, facultățile de cunoaștere nu mai sînt așa de sociale, de comune, mai tîrziu. Reprezentările colective fac loc celor individuale. Din toate acestea rezultă ca o lege : *dezrobirea individului de mediu*. Din aceste constatări, reiese că legea indicată de Spencer, a trecerii de la omogen la eterogen, e verificată în sociologie.

Nu trebuie să credem însă că diferențierea funcțiunilor, a valorilor e completă vreodată. Anumite relațiuni se mențin totdeauna. Există veșnic legături destul de strînse între valori. Evoluția nu se face numai prin separarea lor. Ea se poate efectua și prin coaliția, prin alianța lor. Iată cîteva cazuri.

În primul rînd, prin ceea ce Wundt numește *heterogenia scopurilor (Ethik*, Stuttgart, 1890). După această lege, același mijloc poate servi succesiv la mai multe scopuri. Instrumentul se menține același, dar după nevoile epocilor se pot obține de la el diferite întrebuințări. De pildă, riturile și culturile religioase, care au fost inventate pentru alte scopuri, își pierd cu timpul utilitatea primară și servesc la altceva. Prinzurile după înmormîntare sînt astăzi obiceiuri de pură datorie socială ori de obligație civilă : aceea de a servi prietenilor o compensație pentru deranjamentul de a fi venit la înmormîntare. Altă dată, ele aveau semnificația unei mese la care se credea că ia parte și mortul. Bacșișul, la început, e un mijloc de caritate, astăzi unul de grandomanie. Educația greco-latină are azi cu totul altă menire decît aceea pe care o avea în evul mediu etc.

„O instituție, un rit, o metodă pot pierde primul lor obicei : dacă le atribuim azi un altul le dăm și o rațiune mai lungă de viață" (C. Bouglé, *Evolution des valeurs*, p. 87). Eterogenia permite o întreagă economie : utilizarea în timpul evoluției a vechilor mijloace pentru alte scopuri. Ea ajută la noi adaptări în cursul transformărilor sociale. Prin aceasta, valorile se leagă solidar între ele, într-un fel de continuitate istorică.

Se poate concepe însă, alături de o pluralitate de scopuri care uzează succesiv același mijloc, aceeași pluralitate de scopuri care utilizează *simultan* un singur instrument. E ceea ce sociologul francez C. Bouglé numește *politelism*. Acest fenomen e foarte asemănător cu acela pe care lingviștii îl numesc polisemie, adică multiplicitate de sensuri, într-un singur cuvînt. Cuvîntul rădăcină înseamnă, în același timp, partea de jos a copacului și o entitate matematică ; cuvîntul bază servește chimiei și arhitecturii etc. La fel în societate. Există mijloace care servesc mai multe scopuri. De pildă, îmbrăcămintea servește la scopuri estetice (decorație), igienice, pudice etc. De asemeni, o locuință satisface nevoi economice, estetice, igienice etc. O mulțime de instituții întrunesc scopuri, nevoi multiple și diverse. Astfel prin intermediul heterogeniei scopurilor și prin acela al politelismului, valorile diferențiate se reunesc din nou.

De altfel, o tendință de asociație se poate constata în același timp cu aceea de diferențiere. Valorile economice, cu ajutorul socialismului, își aliază astăzi pe cele morale. Se pare neomenesc să tratezi pe lucrător numai din punctul de vedere strict economic. Atitudinea morală își aliază pentru mai multă perfecțiune pe cea estetică. Și așa mai departe.

În evoluția societății, trebuie să constatăm așadar, alături de o separare între scopuri, o *conjuncțiune a valorilor*. Asociație și disociație : iată ritmul transferării sociale.

Un capitol final al sociologiei ar trebui să se ocupe cu decadența, cu degenerarea, cu regresul societăților. Trebuie studiată patologia socială. Trebuie găsite criterii și legi, după care o societate pierde din vitalitatea ei. Dar aceasta, de asemeni, rămîne încă de făcut. După cum medicina nu se poate constitui fără o biologie deja constituită, o patologie socială nu va lua ființă decît atunci cînd sociologia va fi definitiv închegată.

DIN „CONTRIBUȚII LA ȘTIINȚA SOCIETĂȚII"

(1927)

EMILE DURKHEIM

Mentalitatea brutală a anilor de război cu gustul ei pronunțat pentru aspectul practic și imediat al vieții, după ce a monopolizat despotic mințile în zilele groaznicului incediu, n-a dispărut cu desăvîrșire. Cercetătorul imparțial și indiferent e angrenat peste tot în atitudini militante. Gîndirea nu se mai poate desfăta îndrăzneață, fără ipocrizie, în solitudinea blîndă a repausului moral. Astfel dispariția covîrșitoarei personalități științifice a lui E. Durkheim a trecut tăcută, timidă, ca toate evenimentele care nu se trec în comunicatul vreunui caracter general dinainte sau de după război. Motivul e că E. Durkheim a fost exclusiv un om de știință ca și Helmholtz, ca și Pasteur, ca și W. Wundt. În fața încăierării mondiale, el n-a combătut ca cetățean, nici măcar semnînd un manifest ca acela al celor 93. Înfășurați în flacăra patimii soviniste, oamenii nu pot ierta acelora care-și permit un calm sufletesc, o judecată intactă, care nu-și părăsesc delicioasele manii ale investigației științifice, — cohortă glorioasă care amintește de Pliniu îndărătnicit să-și termine ultimele pagini ale *Geografiei* sale sub groaznica amenințare a lavei Vezuviului.

Cu toate acestea, Durkheim trebuie înțeles și discutat. Dacă Claude Bernard spune cuvîntul hotărîtor într-o știință care datează de la Harwey, dacă Pasteur dă strălucire unor ipoteze timide înainte de el, Durkheim reușește să salveze o tînără știință, înăbușită de încercări rătăcite, inundată de toate „sans patrie" — urile celorlalte științe, dîndu-i un obiect clar și o metodologie precisă și fecundă.

Toți secolii culturali au coloritul lor. Știința din timpul lui Descartes era știința matematic-mecanică. Mai tîrziu, a dominat aspectul biologic. Peste tot auzeai de „adaptare

la mediu", „selecții" ori „evoluție". Azi, de la politicianul empiric pînă la literatura indulgentă a tuturor gazetelor, știința e înainte de toate sociologică. Niciodată problemele n-au fost puse mai cu predilecție în mediul social, niciodată misticismul prestigiului societar n-a fost mai imperios. Ori, nici o noțiune nu e mai puțin clară decît aceea de „sociologic". Dacă limitele bine precizate ale celorlalte științe refuză să primească un fenomen hibrid prin natura lui, el va găsi desigur un adăpost primitor în imensa latifundie științifică a științelor sociale. Încetul cu încetul, Sociologia s-a colonizat cu atîția necunoscuți încît s-a internaționalizat, devenind un fel de Americă a științei. Statisticianul german Von Ruemelin spunea că dificultatea confirmării acestei discipline ca știință nu e că n-are un obiect, dar că le are pe toate.

O muncă de curățire a terenului, de critică, de precizare, o muncă de construcție mai ales era necesară. O producție briliantă de intuițiuni fine, de scăpări diletante nu era tocmai aceea ce-i lipsea mai mult științei noastre. Un G. Tarde sau G. Simmel o împodobiseră cu toată strălucirea exterioară. Un efort serios, puritan pînă la jansenism, intolerant pentru tot ce era „alături" de știință, îi era mai necesar. E. Durkheim a îndeplinit aceasta. Covîrșit de dificultăți insurmontabile, caracteristice tuturor începuturilor, el a realizat cu o consecvență intransigentă un program bine definit. Ajutat de o pleiadă, a reușit să facă școală, mai mult, să consacre un succes puternic după atîtea obstacole.

Care e partea caracteristică, „la faculté maîtresse", a acestui sistem și care e valoarea lui ? Vom încerca să o degajăm.

A îndepărta tot ce e străin unei științe, a indica metodele generale de critică, a curăți terenul pentru o sinteză viitoare nu e deajuns. Pentru a ajuta o știință să se formeze, e necesar în primul rînd să-i definești obiectul. Definiția fenomenului social esențial e prima sarcină a sociologului.

Încercările anterioare plecau de la individ. Concepția atomistică care crede că societatea e o colecție, o sumă de indivizi, că viața ei e o valoare diferențială algebrică, căpătată prin aceea ce rămîne comun la urma urmei din atîtea psihologii particulare, arată, ca fenomen ultim, individul. În sentimentele sale sociale, în raporturile pe

care le leagă cu semenii săi, în scopurile pe care le urmărește, stă definiția societății. De la contractualismul naiv al lui Rousseau la asociaționismul idilic al lui Fourier și pînă la Gabriel Tarde ori G. Simmel, sociologii au întrebuințat aceeași metodă. Se priveau aglomerațiile sociale subiectiv, pe dinăuntru, căutînd în elastica stare sufletească a individului relațiile care-l legau de ceilalți. Concepția naivă a lui Rousseau despre geneza societății dispăruse doar ca formă. Ca și înaintașul lor, unii sociologi moderni explică originea grupului social prin aderarea mai multor indivizi la un gen de viață comună. Numai că acolo unde filosoful francez vedea un acord conștient, voit, oamenii de știință mai noi au admis și un factor inconștient de legătură. Sub numele de „imitație", de „raport social", de „sociabilitate", vechiul contractualism continuă să supraviețuiască și astăzi.

Această metodă, privită strict științificește, e infecundă. Observația pozitivă nu poate urmări instinctele intime ale psihologiei individuale, decît ca un capitol al psihologiei în genere. Niciodată sociologia nu se poate constitui autonom pe această cale : ea va continua o existență subordonată, va fi o pagină parazitară a psihologiei colective.

Cercetările asupra genezei societății, infructuoase cum s-au dovedit, trebuie să înceteze. E indiferent pentru știință felul cum s-a constituit fenomenul primitiv. Ceea ce o interesează în primul rînd e că acest fenomen există. Dacă există, care e caracteristica lui principală ? Preocupările genetice trebuie să facă loc unor preocupări empirice, realiste. Societatea e un fenomen dat. Aceasta e ipoteza de la care trebuie să pornim.

Cu drept cuvînt, Durkheim rupe brusc cu pornirile sociologice care cauză * originea societății. Se întreabă fizicianul care e originea atomului sau matematicianul — procesul de formare al noțiunii de cantitate ? Desigur că nu. Comoditatea metodologică — termenul e la modă de la Poincaré încoace — îți indică să faci abstracție de ceea ce Comte încă numea „le pourquoi des choses". Empiric desăvîrșit — așa cum e necesar să fii în științele

* La ultima reeditare a textului de față, în 1958, acest cuvînt a fost înlocuit cu : discută.

pe cale de constituire — Durkheim se întreabă care e fenomenul esențial, exterior individului, prin care acesta se simte că trăiește în societate — cu alți termeni, care e definiția societății. Ceea ce surprinde la prima vedere e faptul că găsim forțat *, fără voia noastră. Copii, acceptăm un limbaj la a cărui creațiune n-am participat. În limitele lui strîmte, în armura lui de fier, trebuie să ne închegăm gîndirea. Mai tîrziu, trebuie să primim o morală, o educație care ni se impune. De cîte ori încercăm să ieșim din hotarele ei, un sistem de represiune organizată juridic, ori numai sub forma de reprobare morală, ne reconduce în albia trasă de mediul social. Membri ai unei biserici, primim o religie făurită de alții, pe care mai degrabă ori mai tîrziu trebuie să o adoptăm. Pînă și moda care ne indică cutare haină, ori cutare gest ne e indicată din afară de noi.

Un sistem întreg de forme sociale ne impune o conduită dată. Traiul în societate e *supunerea la o autoritate*, e acceptarea unei *reguli de coercițiune*. „Iată deci un ordin de fapte care prezintă caractere foarte speciale : ele consistă într-un mod de a gîndi exterior individului și aparțin unei puteri de constrîngere în virtutea căreia i se impun" [1]. Sau mai departe : „Un fapt social se recunoaște după *puterea de constrîngere* externă pe care o exercită sau e susceptibil de a o exercita asupra indivizilor, iar prezența acestei puteri se recunoaște la rîndul ei după o sancțiune determinată sau după rezistența pe care faptul o opune oricărei întreprinderi individuale ce ar încerca să-l contrazică" [2].

Așadar aceea ce definește în primul rînd societatea e existența unei reguli de coercițiune externă individului. Dar nu e numai atît. Individul nu e numai apăsat de societate. Activitatea sa nu consistă numai în acte de inhibițiune, numai în rețineri pasive. O activitate stimulentă, excitantă e favorizată de asemenea de mediul social. Acolo unde forțele individuale sînt lipsite de energia necesară unei acțiuni complete, societatea, printr-o colaborare efectivă, îl susține. Sistemele generale de gîndire și

* În 1958 : ne găsim obligați de reguli.

[1] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, pag. 8.

[2] E. Durkheim, *op. cit.*, pag. 15.

acțiune pe care oricine le împrumută de-a gata de la mediul său social sînt un puternic sprijin în viața zilnică.

Astfel societatea se definește mai cu seamă prin două caractere : constrîngere și colaborare cu individul. Asistența pe care societatea o acordă individului e rezultatul general al solidarității sociale. Ceea ce ține strins legați între ei indivizii e diviziunea travaliului social. În faza primitivă a grupului social, solidaritatea reiese din asemănările, din similitudinile comune pe care indivizii le au între ei.

În această fază, solidaritatea e un produs *mecanic al asemănării*. Mai tîrziu însă, cînd complexitatea grupului crește, îndeplinirea diferitelor funcțiuni sociale e divizată. Indivizii nu se mai aseamănă, din contră, se deosebesc. Din faptul că un același om nu poate îndeplini toate atribuțiunile, el se găsește paralizat în activitatea sa. Sub acest nou aspect, solidaritatea reiese mai mult din *deosebiri*, din dependențe mutuale ; ea devine o solidaritate *organică*. Sub noțiunea de diviziune a travaliului, muncii sociale, nu trebuie să înțelegem conceptul strict economic dat de Adam Smith. Munca socială nu cuprinde numai factori economici, ci toate aspectele, toate rolurile pe care le poate avea individul în complexitatea grupului social [1].

Prin coercițiune, jucăm un rol pasiv în care societatea are ultimul cuvînt ; prin fenomenul diviziunii muncii sociale, colaborăm activ la viața și evoluția grupului [2].

Definiția aceasta generală și abstractă trebuia ilustrată prin studiul amănunțit al unei instituții sociale, astfel ca din ilustrarea datelor concrete să reiasă fundamentul afirmărilor de mai sus. Ce instituție putea să aleagă Durkheim ca mai reprezentativă pentru sistemul său ? Ceea ce îl caracteriza era ideea de autoritate. Instituția care conține în gradul cel mai dezvoltat acest principiu

[1] E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 1—30 și „Conclusion".

[2] Durkheim a protestat adeseori contra concepției exclusiv autoritare a societății, pe care unii critici i-au imputat-o pe nedrept : „Societatea mai prezintă și un caracter de colaborare și asistență față de individ. Pe lîngă imperativă, ea ne apare ca bună și binevoitoare. Ea ne domină și ne asistă în același timp. Dacă am insistat asupra primului aspect, e fiindcă e mai vizibil, nu ne-am gîndit însă niciodată să negăm existența celui de-al doilea". *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 303 nota.

va fi aceea care va opri atenția sociologului nostru. La prima vedere, s-ar părea că organizația politică a statului încarnează cel mai mult principiul de autoritate. Cu toate acestea, impresia aceasta e numai aparentă. Chiar statele cele mai despotice — nu mai vorbim de viața frămîntată și contradictorie a democraților — sînt supuse revoluțiilor și conspirațiunilor. Morala ? Dar cine s-a înțeles vreodată în mod unanim asupra unor reguli etice ? Cînd constrîngerea morală a fost eficace și definitivă ? De la Pascal, care ne spunea că morala e o chestiune de latitudine, pînă la etnografii moderni, care arată diversitatea infinită a capriciilor etice, se poate constata ce platonic rol joacă în viața societăților sancțiunea etică. Constrîngerea juridică ? Dar codul penal prin însuși existența lui arată cît se calcă de des în toate grupurile sociale prescripțiunile codurilor.

O singură instituție oferă gradul cel mai înalt de prestigiu. Prescripțiile ei sînt considerate a priori sacrosancte ; adesea organizația juridică și politică îi oferă necondiționat tot ajutorul, în plus forța magică de teroare supranaturală face pe individ s-o accepte fără cea mai mică opoziție, printr-un fel de asentiment de la sine înțeles. Aceasta nu poate fi decît religia. Iată pentru ce o regulă elementară de consecvență l-a împins pe Durkheim să ia ca studiu principal al cercetărilor sale fenomenele religioase. Odată admis că principiul autoritar e acela care definește un fenomen social, ilustrarea cea mai elocventă a acestei afirmări nu se putea găsi decît într-o anumită teorie a religiei.

Pentru Durkheim, religia e fenomenul cel mai primitiv al unei societăți. Totemismul australian, pe care l-a luat el drept bază a studiilor sale religioase, ține în clanul primitiv rolul tuturor manifestărilor sociale. El constituie morala, dreptul, estetica primitivă a oricărei societăți, el lămurește o mulțime de bizarerii neînțelese din viața sălbaticilor. Mai tîrziu, printr-un proces de diferențiere, dreptul și morala se vor desprinde din religie, noțiunea lui „*jus*" se va constitui independent alături de noțiunea lui „*fas*". „Se poate spune în rezumat că aproape toate instituțiile sociale sînt născute din religie. O singură formă a activității sociale n-a fost alipită încă în mod expres de religie : activitatea economică. Valoarea economică e totuși o «putere». Știm originile religioase ale ideii de putere. Bogăția poate conferi «*mana*». Prin aceasta, se poate vedea

că valoarea religioasă și valoarea economică trebuie să fie în legătură. Chestiunea aceasta însă n-a fost încă pe deplin studiată"[1]. Astfel Durkheim ajunge la un fel de panreligionism.

Dilema lui Voltaire, după care religia nu poate fi decît ori prostie, ori șarlatanism inventat tîrziu de clerici, constituie tocmai contrarul acestei doctrine. Indirect și cu alte scopuri, Durkheim servește marea mișcare de renaștere religioasă, reprezentată prin James, Boutroux sau Höffding.

Definiția pe care o dă el religiei are ca prim element distincțiunea între lucrurile *sacre* și *profane*. Orice sistem religios, primitiv ori complex, are la bază un sistem de interdicte, de „tabu"-uri care feresc obiectele sacre de atingerea neinițiaților. Lucrurile sfinte devin o lume aparte, pe care numai unii dintre muritori o pot atinge.

Se va zice însă că și magia, care nu e încă o religie, conține această clasificare în lucruri sacre și profane. E adevărat. Însă magia nu conține al doilea element pe care-l conține religia : noțiunea socială de biserică. Nu s-a auzit niciodată de o biserică magică, pe cînd nu e cult cît de mic care să nu-și adune credincioșii într-o grupare comună[2]. Astfel definită, religia devine un fenomen social prin excelență.

Ca să se vadă și mai bine rolul de „factotum" social pe care-l joacă religia în societățile primitive, Durkheim studiază mai de-aproape, într-o vastă lucrare, religia totemistă.

Frazer, Andrew Lang și alții au crezut că totemismul e o transformare a cultului strămoșilor. Cu drept cuvînt, această definiție nu se poate susține, căci cultul strămoșilor e o apariție foarte tîrzie, care nu se poate găsi în nici un caz în societățile rudimentare ale triburilor australiene. Principiul lui „mana", adică al unei substanțe continue, care s-ar încorpora în animale și pe urmă s-ar întinde pînă la oameni, e fenomenul cel mai esențial al totemismului. Ori Durkheim crede că această noțiune de „mana" e tocmai simbolul societății și al puterii de constrîngere pe care o are aceasta asupra individului.

În adevăr, nimic nu poate fi mai analog cu această continuitate, cu această conservare de forțe decît societatea, *eternă* față de indivizii *trecători*. Pe de altă parte, nimic nu poate inspira un prestigiu mai justificat decît forța colectivității.

Nu putem discuta aici întrucît e de potrivită interpretarea sociologului francez din punctul de vedere strict al etnografiei religioase. Fapt [e] însă că, dacă acceptăm această interpretare, religia devine sistemul de coeziune, de conservare al societăților primitive. Acolo unde sistemele politice, juridice ori morale lipsesc, religia le substituie pe toate. Puterea ei de autoritate e imensă. Lucrurile sacre exercită o teroare paralizantă asupra celor care le privesc. Riturile religioase care sărbătoresc totemul sînt accese de delir colectiv. Invers, riturile negative, care dau sancțiune unei greșeli contra totemului, sînt îngrozitoare : ele extermină cu desăvîrșire pe delincvent.

Inițiații, care sînt indicați să intre în relațiuni cu lucrurile interzise, trebuie să se antreneze la aceasta prin lungi practici de ascetism. Riturile sacrificiale, piaculare (de doliu), mimetice, toate se fac în colectivități de sute de persoane. Toate se fac pentru ca noțiunea societății pe care o reprezintă să reînvie și să se mențină veșnic proaspătă în mintea indivizilor[1].

„Pentru ca principalele aspecte ale vieții colective să fi început prin a fi religioase, trebuie, evident, ca viața religioasă să fie forma eminentă și oarecum ca o expresie rezumativă a vieții colective întregi. Dacă tot ce e esențial în societate s-a născut din religie, lucrul se datorește faptului că ideea de societate e inima religiei"[2].

Teroarea religioasă e primul fel de despotism. Prin ea, individul e atașat societății în același timp printr-un respect profund și printr-o frică mistică. Încetul cu încetul însă, formele mai complexe ale vieții sociale încep a se desprinde din religie. Evoluția și formațiunea dreptului penal ne arată că el e continuarea religioasă a noțiunii autoritare de sacrosanct.

În adevăr, două mari legi domnesc evoluția penală : a) severitatea sancțiunilor penale merge direct proporțional cu gradul de despotism al guvernării politice, și b) pedepsele penale tind către privațiunea de libertate

[1] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, nota 2 ; p. 598.
[2] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 61 și urm.

[1] E. Durkheim, *op. cit.*, pag. 573.
[2] E. Durkheim, *op. cit.*, pag. 598—599.

care devine pedeapsa tip [1].

În ce privește prima lege, se observă că, cu cît guvernul politic e mai aspru, monarhia mai absolută, cu atît severitatea pedepselor e mai mare. Imperiile asiatice din antichitate cunoșteau torturi mai grozave decît republicile romane ori grecești. Se poate observa de asemeni că imperiul țarilor era mult deosebit de regatul Britaniei din acest punct de vedere. Care e explicația ?

Monarhia sau guvernul e o transformare a puterii religioase. Orice atingere adusă acesteia pare tot atît de odioasă ca și insultele aduse divinității. Și cu atît oprobriul public devine mai puternic. Prima crimă penală e crima de „lèse-majestate". Crimele contra particularilor nu se pedepsesc. Ele sînt lăsate pe seama răzbunării individuale, pe cînd crimele *politice* sînt susceptibile de o reglementare penală publică.

Cu cît însă democrația crește, adică cu cît monarhia își analizează un element profan, își pierde din caracterul sacru, crima politică nu mai e așa de odioasă, fiindcă opinia publică nu o mai consideră ca pe o insultă adusă divinității. În fața laicizării puterii politice prin democrație, indignarea în fața insultelor primite de aceasta e mai mică.

A doua lege are aceeași explicație. Cu cît caracterul antireligioas al crimei dispare, cruzimea descrește și ea, pînă nu se întrebuințează din pedeapsă decît just atît cît trebuie ca să facă pe delincvent inofensiv.

Desprins din religie, ca o apariție mai tîrzie, dreptul e impregnat de severitate, atîta timp cît păstrează încă caracterele infailibile ale religiei.

Morala păstrează și ea, încă și astăzi, înrudirea cu religia. Adevărurile etice ne par indiscutabile, aprioric sacre și, prin urmare, intangibile. De cîte ori stupiditatea unei prescripțiuni morale nu s-a conservat numai datorită faptului că, fiind considerată ca infailibilă, oricine simțea o puternică repulsie să o atace ?

Principiul autorității nu s-a mulțumit însă să se încarneze în religie, drept și morală. El s-a coborît în intimitatea sufletească a fiecăruia. Psihologia oricăruia dintre noi conține o mulțime de elemente furnizate de-a gata de mediu, ca niște tipare fixe, în limitele cărora numai

[1] E. Durkheim, *Deux lois de l'évolution pénale*, în *Année sociologique*, IV, pag. 65—95.

ne e permis să percepem lumea exterioară. În primul rînd, categoriile mentale.

Mulți gînditori continuă să le considere sub forma lor rigidă, osificată în care le prezentase Kant. Tipare imuabile în care realitatea e mutilată, categoriile rămîn formele eterne în care mintea omenească își exprimă gîndirea. Totuși, un început de reformă se poate întrezări. Cîțiva filosofi — și nu dintre empirici — au formulat părerea că evoluția categoriilor — e vorba de o *evoluție !* — urmează pasul științei fiecărei epoci. Viața lor prezintă curba transformistă a tuturor realităților [1].

Punctul de vedere sociologic a rămas străin însă teoriei cunoștinței. Dacă facem abstracție de cîteva încercări în treacăt ale școlii reprezentate de „Völkerpsichologie", [2] terenul rămîne virgin.

Printre primii, E. Durkheim a arătat cum viața socială cu conflictele și acordurile ei se coboară pînă în facultățile perceptive ale individului. Adevărul, ca nuanță medie, ar fi rezultatul nivelării logice, căpătată prin frecarea socială. Acolo unde printr-un consensus general se cade de acord asupra unui adevăr, stabilitatea lui este fixată și impusă individului. Societatea se angajează să ofere pînă și reprezentările generale, conceptele fixe de la care pornește orice gîndire. Lucrul în sine, „numenul" filosofiei criticiste kantiene, se găsește în judecata socială, fatal judecata individuală a unui singur om rămînînd parțială, unilaterală.

Conceptele sociale închid în ele soluția celor mai grave probleme ale teoriei cunoașterii.

Dar nu numai atît. Religia, reprezentanta generală a mentalității sociale în faza primitivă a societății, ajută la formațiunea genetică a tuturor categoriilor generale [3].

Noțiunea de cauzalitate reiese din riturile mimetice ale totemismului, care reprezintă credința că o imitație a unui fenomen îl poate produce ; noțiunea de timp e o rezultantă a calendarului ritual care împarte în zile, săptămîni, luni, anumite date ale riturilor ; noțiunea de gen

[1] Vezi H. Höffding, *La pensée humaine* — ca cea mai reprezentativă în această privință.

[2] V. Windelband, *Die erkentnisslehre unter dem Wölkerpsichologischen. Gesichtspuncte*, în *Zeitschrift fur Wölkerpsichologie*, VIII, p. 166.

[3] E. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, în *Revue de métaph. et de morale*, mai 1898.

și prima clasificare logică o găsim în împărțirea teritoriilor și a indivizilor după totem [1]; în fine, noțiunea de substanță sau de forță e o derivațiune a conceptului totemic de „mana". Există un imens sistem de categorii care au jucat un rol considerabil în istoria ideilor : sînt *mitologiile*, de la cele mai rudimentare pînă la cele mai savante. E vorba tot timpul de ființe care au atributele cele mai logice. Aceste variațiuni prin care a trecut logica actuală, departe de a fi înscrise în constituția noastră mentală, depind, cel puțin în parte, de factori istorici, prin urmare sociabili [2].

Dacă avem în vedere constituția socială a categoriilor, avem în același timp și soluția eternei discuțiuni dintre aprioriști și empiriști. Punctul de vedere social ne ajută să punem punct unor polemici care se întind de secole.

„Propoziția fundamentală a apriorismului e că cunoștința e formată din două feluri de elemente ireductibile și oarecum din două straturi distincte și suprapuse. Ipoteza noastră menține în mod integral acest principiu. În adevăr, cunoștințele pe care le numim empirice, singurele de care teoreticienii empirismului s-au servit pentru a construi rațiunea, sînt acelea pe care acțiunea directă a obiectelor le trezește în sufletul nostru.

Sînt deci stări individuale care se explică exclusiv prin natura psihică a individului. Din contră, dacă, după cum gîndim, categoriile sînt reprezentări esențiale colective, ele traduc înainte de toate stări colective, ele depind de felul cum aceasta e organizată, de morfologia ei, de instituțiile religioase, morale, economice etc. Este deci, între aceste două feluri de reprezentări, toată distanța care separă individualul de social și nu putem deriva primele din cele de al doilea, după cum nu putem deduce societatea din individ — totul din parte, complexul din simplu. Societatea e o realitate «sui generis», ea are caracterele ei speciale, care nu se pot găsi în restul universului" [3].

Astfel societatea își coboară forța de impunere, prestigiul autoritar chiar pînă la intimitatea vieții sufletești, chiar pînă în cadrul facultăților de cunoaștere. Legătura

[1] E. Durkheim et Mauss, *De quelques formes primitives de classifications* în *Année soc.*, VI, pag. 47 și urm.
[2] E. Durkheim, *Les formes élém. de la vie religieuse*, p. 1.
[3] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 25.

individului cu societatea, dependența sa de aceasta e înainte de toate sufletească. Originea socială a logicii completează alături de religie, morală, drept și celelalte instituții, coeziunea perfectă a grupului social.

Ne mai rămîn de adăugat cîteva cuvinte asupra metodei care e la baza sistemului expus mai sus. Durkheim se ridică în primul rînd contra sociologilor filosofi care își încep studiul de la noțiuni preconcepute, noțiuni care n-au la bază nici o cercetare amănunțită, nici o concluzie inductivă. Ca și Bacon altădată, el combate în primul rînd preferințele pentru acele „idola" nejustificate.

Sociologul trebuie să se ferească de a accepta gratuit orice prenoțiune.

Cercetarea sa trebuie să pornească de la o descriere amănunțită și conștiincioasă a realității. Studiul detaliat al tipurilor sociale primitive trebuie să preceadă orice concluzie. Atunci cînd privește un fenomen social, atitudinea sa științifică trebuie să fie ca aceea a unui fizician care studiază un lucru inanimat. Punctul de plecare trebuie să fie pur obiectiv în sensul că fenomenele sociale trebuie privite numai în aspectul lor *exterior*, palpabil, adică numai într-atît întrucît se prezintă ca *instituțiuni* formate. Punctul de vedere *subiectiv*, care privește un fenomen pe dinăuntru, nu poate duce la nici o rigurozitate de control științific. Aceasta tocmai fiindcă senzația și observația științifică sînt variabile de la un moment la altul.

Acolo unde fizicianul își poate controla senzația prin instrumente, prin termometru ori barometru, sociologul e lipsit de astfel de mijloace de control. De aceea, prima lui datorie e ca, atunci cînd explorează un domeniu de fapte, să se silească a le considera prin o latură a lor unde se găsesc izolate de manifestările lor individuale. Căci manifestările individuale sînt fugitive și ar răpăci fixitatea observației [1].

Cu toate acestea, nu acesta a fost punctul de vedere metodologic al sociologilor. Ei au pornit totdeauna de la definițiuni prestabile pe care le-au admis „a priori". Iată moraliștii de exemplu. Majoritatea lor pleacă de la ideea de „bine" în sine, pe care o admit ca dată, fără să caute

[1] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 57.

a o studia empiric de-a lungul istoriei societăților. De asemeni, economiștii construiesc noțiunea de valoare, care e la baza economiei politice, din elemente abstracte, fără să își dea osteneala de a observa cum se formează acest concept etnograficește ori istoricește.

După ce a observat un număr de fapte concludente între ele, sociologul trebuie să-și restrîngă cercetarea printr-o definiție. Pentru ca să-și indice punctul de vedere către care se îndreaptă, pentru ca să-și limiteze materialul, această definiție e indispensabilă. Ea pune claritate în lucruri și curăță terenul de excrescențe auxiliare. Toate acestea îndeplinite, sociologul nu se poate rezuma la o muncă exclusiv descriptivă. El trebuie să explice. Aici sociologii au întrebuințat iarăși o mulțime de căi străine. Pentru unii, a explica înseamnă a căuta utilitatea unui fenomen. Dar una e *cauza eficientă* a unui fenomen și alta e *funcția* ce-o îndeplinește. Afară de aceasta, se mai poate întîmpla ca un lucru să fie perfect inutil. Cîte instituții n-au nici o utilitate și totuși continuă să trăiască! Pentru alții, explicația se găsește în psihologia individului.

„Toată viața economică așa cum o explică economiștii ortodoxi se reduce la factorul pur individual al dorinței. E vorba de morală? Se face din datoriile individului față de el însuși baza eticii. E vorba de religie? Se constată că aceasta e un produs al impresiilor pe care marile forțe ale naturii le trezește în om. Dar o astfel de metodă e aplicabilă sociologiei, căci aceasta nu e un corolar al psihologiei“ [1]. Atunci care e explicația care convine mai bine sociologiei? „Cauza determinantă a unui fapt social trebuie căutată printre faptele sociale antecedente și nu printre stările conștiinței individuale“ [2]. Astfel vom explica filiația paternă prin cea matriarhală, care e anterioară, cultul strămoșilor prin totemism, care e mai primitiv.

În rezumat, năzuința lui Durkheim e pozitivă și empirică. El vrea să îndrepte sociologia pe calea științelor exacte, pe calea palpabilă a metodelor inductive, care deschid ipoteze verificabile și concluziuni fecunde.

[1] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 124.
[2] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 135.

II.

Rîndurile precedente au expus în linii succinte și rezumative punctele esențiale și fizionomia generală a sistemului sociologic al lui E. Durkheim. Cele care vor urma își propun: în primul rînd, să arate printr-o formulă generală care e caracteristica acestui sistem, de la ce influențe de idei s-a adăpat și care e valoarea lui; în al doilea rînd, unde e insuficiența lui și cum s-ar putea completa.

a) Dacă am putea închide într-o formulă generală infinitatea nuanțelor, complexitatea demonstrațiilor operei sociologului francez, am putea-o numi *o sociologie a autorității*.

În adevăr, dacă parcurgem toate laturile gîndirii sale, de la sociologia religiei la teoria sociologică a cunoștinței și pînă la definiția societății, ceea ce ne apare izbitor e preocuparea sa de a evidenția existența unei forțe speciale, autocrate și apriorice, care înăbușă peste tot activitatea individului. În afară de el, există veșnic prezentă un fel de divinitate cu un prestigiu special, o putere fatală, infailibilă, care taie individului orice aspirație către libertate. Gesturile cele mai mici, atitudinile cele mai neglijabile sînt reglementate minuțios de această putere, cînd sub forma interdictelor religioase, cînd sub forma prescripțiilor juridice. Noțiunea de *sacru*, cu tot cortegiul ei de caractere: *infailibilitatea*, *absolutismul* etc. constituie o obsesie pentru Durkheim. Morala, dreptul, pînă și cutuma, sînt transformări ale noțiunii de *sacru*. Am văzut afinitatea care l-a împins să găsească în despotismul religios reprezentarea cea mai caracteristică a definiției sale despre societate. Autoritară și despotică, religia — citește societatea — e la baza vieții sociale. Evoluțiile de mai tîrziu sînt transformări ale idolilor primitivi, combinații mai mult sau mai puțin complexe ale respectului pentru „*tabu*“. Să citească oricine sălbăticia mistică a absolutismului ritual, descrisă în paginile uriașei sale opere asupra religiei, în care individul plin de teroare acceptă umil și resemnat absurditatea lumii sfinte, și va avea aceeași impresie.

Pentru Durkheim, societatea e o biserică, iar viața socială un ritual. Respectul profund pe care-l au pînă și astăzi unii indivizi pentru personalitățile publice, pentru

forța guvernelor și a monarhiilor e o transformare a respectului pentru lucrurile sfinte.

Ca să înțelegem această caracteristică, trebuie să ne gîndim la utilitatea pe care o prezintă pentru o doctrină sociologică în general. Nici o disciplină socială nu se poate închega decît în marginile acestui adevăr : că societatea e ceva mai mult decît suma indivizilor ce-o compun. Or, afirmînd aceasta, afirmi implicit în același timp o *superioritate* și o *exterioritate* a societății față de individ. Asociația trebuie să iasă dintr-un compromis, dintr-o renunțare a asperităților individuale, din o contopire a diferențelor, dintr-o depozitare a valorii fiecăruia în mîna unui terț imparțial, sau, dacă vreți, egal de parțial, care nu poate fi decît societatea. Cînd se formează o societate pe acțiuni, un club sau o asociație comercială, statutele sînt mai presus de fiecare și toți se angajează să le respecte. O societate naturală nu-și poate asigura o existență liniștită, o forță de conservare imuabilă, decît depunîndu-și pretențiile și aspirațiile în credința într-un simbol. Natural că, pentru ca să se impună tuturor, acest simbol nu poate fi lipsit nici de prestigiu, nici de autoritate. Orice doctrină solidaristă ori socialistă, în alți termeni orice doctrină care are în vedere un consensus social, nu poate face abstracție de această noțiune [1].

Iată cum însăși *natura* disciplinei indică această atitudine. O altă explicație o vom avea în *originea* sistemului.

Desigur că cercetările sociologice ale lui Durkheim au pornit în primul rînd de la preocupări de știință pură. În mare parte, fenomenele sociale îi apăreau cu aceeași obiectivitate cum apare chimistului cutare reacțiune. Cu toate acestea, științele sociale nu se pot izola în mod absolut de luptele și năzuințele politice practice ale epocii. Fără luptele socialiste care i-au dat conținut, dacă nu metodă, problemele sociologice, lipsite de substratul de clase care le-a condiționat, poate nici nu s-ar fi pus.

Sociologia e fiica socialismului în multe privințe și mai ales într-aceasta întrucît știința nu apare decît ca o teoretizare a necesităților practice. Fără mișcări sau revendicări sociale, nu e cu putință nici știință socială, prin lipsă de obiect.

[1] E. Durkheim et Fauconnet, *Sociologie et Sciences Sociales*, în *Revue philosophique*, mai 1903.

Dacă e așa, atunci Durkheim n-a putut rămîne complet străin de politica din timpul său. Contribuția puternică pe care a adus-o marxismul științei sociale nu i-a rămas străină. Printre primele sale lucrări, întîlnim un studiu asupra socialismului [1]. Concepția solidaristă din *La division du travail social* l-a apropiat și mai mult de aceștia.

Ca să înțelegem însă și mai bine cum se explică această fizionomie a sistemului Durkheim, trebuie să-l plasăm în cadrul științei sociale din sec. XIX, căci continuitatea spirituală a evoluției sistemelor nu lasă izolată nici o apariție. Către începutul veacului trecut, două mari tendințe filosofice domină știința socială. De-o parte Kant, îmbuibat de individualismul lui Rousseau, tinde către o filosofie a autonomiei personalității, către o doctrină liberală. Individul e un scop în sine și trebuie tratat ca atare. Fichte, care îi urmează, cu toate că în al său „geschlossene Staat" dădea mai multă importanță puterii societății, totuși nu permite acesteia să se extindă, decît într-atît întrucît favorizează și expansiunea individului.

În fața acestei tendințe, se ridică hegelianismul. El nu se împacă cu doctrina autonomiei. Hegel pune la îndoială distincțiunea făcută de Kant între *moralitate* și *legalitate*. Fără îndoială, analiza filosofică distinge în mod legitim legalitatea sau conformitatea cu o formulă externă, dar în realitate moralitatea și legalitatea sînt unite într-un al treilea termen „Sittlichkeit" sau „bunele moravuri". Bunele moravuri exprimă conștiința colectivă căreia se supune conștiința personală a omului normal. Se întîmplă fără îndoială ca conștiința individuală să se opună celei colective, ca în cazul lui Socrate, iar această pretenție a conștiinței de a se individualiza fără să țină seamă de „bunele moravuri" caracterizează o stare de disoluție a societății. Nu pe o anomalie se poate funda societatea [2].

[1] E. Durkheim, *La définition du socialisme*, *Revue philosophique*, 1903.

[2] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, p. 37. Cf. G. Richard, *La question sociale et le mouvement philosophique au XIXe siècle*, p. 57.

Pentru Hegel, societatea e totul și individul n-are altceva de făcut decît să primească arbitrariul ei. „Nimeni n-a profesat mai mult ca Hegel această idolatrie a universalului, pe care W. James o găsea inexplicabilă. Ceea ce respinge Hegel e ideea că individul ar putea opune scopurile sale proprii acelora ale societății, căci el observă aci aceeași deosebire ca între universal și particular. De aceea, dreptul statului trebuia să absoarbă pe acela al individului, după cum universalul absoarbe particularul. Se văd consecințele acestei doctrine : de cîte ori statul va intra în conflict cu individul, cel dintîi va învinge“ [1].

Pe cînd doctrina kantiană se stinge chiar la începutul secolului, ca să renască abia către sfîrșitul lui, hegelianismul domină întreg sec. XIX. El se transformă și supraviețuiește prin Aug. Comte, Spencer, socialiști și prin școala istorică.

Durkheim, care începe a scrie către 1889, e influențat în special de două idei hegeliene. Întîi, de diviziunea muncii sociale. Se știe că Hegel făcea distincția între stat și societatea civilă. Aceste două diviziuni apar atunci cînd familia nu mai poate satisface toate nevoile sociale. Această idee adoptată de școala istorică (Roscher, Schmoller) e inspirată de aceștia și lui Durkheim în celebra sa teză [2].

Al doilea, ideea predominanței societății și autorității acesteia e luată de Durkheim de la Hegel prin socialiști. Se poate ca la această idee să fi colaborat și influența directă a lui Comte, care ajunsese pînă la un fel de idolatrie religioasă a societății : „le grand être“ al său *(Système de politique positive)*.

Dacă Durkheim a adoptat sistemul hegelian în ceea ce privește autoritatea societății, ca și în concepția mecanică a studiului ei, vine un moment cînd îl părăsește, și aceasta face originalitatea sa, în ce privește concepția materialistă. Dacă neohegelienii devin materialiști ca Feuerbach, Marx sau Moleschot, — Durkheim rămîne un *idealist* puternic, după cum vom vedea mai departe.

Pe lîngă toate acestea, concepția autoritară își mai găsește o explicație în faptul că a apărut ca o reacțiune

[1] G. Richard, *op. cit.*, pag. 178.
[2] G. Schmoller, *Principes d'économie politique*, vol. 2, p. 248.

contra doctrinelor individualiste. Individul a fost multă vreme punctul de plecare al tuturor cercetărilor. Mijloacele sale inventive, apărute printr-o generație spontanee, se transmiteau celorlalte exemplare omenești prin panaceul *imitației*. Se știe că G. Tarde și-a legat numele de acest sistem, de acest mod de a vedea societatea [1].

Mai tîrziu, Dilthey și neokantienii au găsit explicația în modalitățile voinței individuale, adoptînd o finalitate socială. Simmel, cu multe aplecări către sociologia obiectivă, cade totuși în greșala de a identifica societatea cu un raport social între doi indivizi.

Reacția lui Durkheim era necesară. Concepția atomistică, individualistă, duce la negarea oricărei societăți. A pleca de la individ ca element ireductibil, așa cum se pleacă în fizică de la atom ori în biologie de la celulă, înseamnă a arăta esența societății exact în limitele indivizilor ce-o compun. Caracterul „sui generis“ al ideii de societate dispare. Noțiunea de *totalitate organică* se înlocuiește cu noțiunea de *colecție* [2].

Noțiunea de autoritate și-a adus astfel serviciile ei ! Ea s-a închegat odată cu știința sociologiei și în același timp cu necesitățile ei. Putem spune că această ipoteză a făcut posibilă existența noii discipline.

b) O altă caracteristică importantă a sociologiei lui Durkheim e *caracterul ei idealist*.

Materialismul istoric ne indică factorii economici ca determinați exclusivi ai evoluției sociale. Sistemele de producție, care atrag după ele sistemele de repartiție, decid fără apel despre transformările grupului. De la cruciade și pînă la reforma lui Luther, obiectivele economice au tras în culise sforile scenei istorice. Alături de marxiști, geografii și antropologii căutau în noțiunea mediului cosmic și geografic rațiunea ultimă a științei sociale.

Nu aceasta e concepția lui Durkheim. Pentru el, legătura socială, sistemul de relații strînse care face coeziunea dintre indivizi e de natură mentală. În primul rînd,

[1] Mihai D. Ralea, *Importanța sociologică a lui Gabr. Tarde*, în *Convorbiri literare*, mai 1916, conține, pe lîngă păreri ce azi ni se par exagerate, și o critică a insuficienței sistemului.
[2] Vezi Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* ; Tönnies, *Gemeinschaft und Gesselschaft* și G. Simmel, *Soziologie, Studien über die Formen der Vergeselschaftung*, p. 1—30.

în societățile primitive, găsim religia ca substitut universal al vieții colective. Mai tîrziu, ideea de valoare, reprezentarea colectivă a unei valori comune, ține grupați într-o națiune, clan, sectă, mai mulți indivizi. Cîteodată valoarea comună e idealul național, altădată e idealul religios. Conceptul de ideal e cheia conglomeratului social.

Nimeni n-a negat mai sistematic ca Durkheim eficacitatea determinismului economic. În toate recenziile publicate în *Année sociologique* despre lucrări de istorie economică, punctul de vedere strict economic e înlăturat. Cînd discută cu F. Grosse originea economică a familiei, cu G. Schmoller originea economică a diviziunii travaliului social, peste tot concepția idealistă predomină. În această latură numai, sistemul său se apropie de al adversarului său G. Tarde. Însăși explicația utilitaristă nu-i spune mare lucru. Durkheim crede, cu multă dreptate, în existența și în realitatea lucrurilor inutile. „Un fenomen poate exista fără să servească la nimic, fie că n-a fost ajustat niciodată la nici un scop vital — fie că, după ce a fost util o bucată de vreme, și-a pierdut orice utilitate, continuînd să existe numai prin forța obișnuinței. Se găsesc supraviețuiri în societate, ca și în organisme. Sînt chiar cazuri cînd o instituție își poate schimba funcțiunea, fără să-și schimbe pentru aceasta natura. Regula «is pater est quem justae nuptiae declarant» a rămas în codul nostru ceea ce era și în dreptul roman. Dar pe cînd atunci proteja drepturile tatălui, azi din contră ea protejează drepturile copilului" [1]. Factorii cantitativi: masa, densitatea, homogeneitatea grupului social, de care s-a făcut atîta caz, pentru Durkheim, se pot rezuma la un aspect moral. În ultimă instanță, ele se repercută în conștiință sub formă de obiceiuri.

Cînd cineva pleacă de la noțiunea de autoritate, cînd face din religie piatra de încercare a doctrinei sale, el nu se poate feri de concluziile idealiste. Astfel Durkheim a trebuit să cadă în exagerări inerente unor atari afirmații. De pildă, nu numai că dreptul, morala și estetica se trag din religie, dar însăși viața economică, care își are un atribut în conceptul de putere, de „mana", e derivată tot

[1] E. Durkheim, *Les règles de la méth. soc.*, p. 112.

de acolo [1]. Or, sub această formă, lucrul e greu de afirmat. În unanimitate, toți etnografii ne-au mărturisit, chiar și acei pe care Durkheim îi ia drept mărturie afirmațiilor sale, că pînă în cele mai primitive societăți nevoia economică subsistă cel puțin tot așa de puternică, ca determinant al vieții sociale, ca și viața religioasă și că deci prima nu poate fi un derivat al celei de a doua. Tot așa și cu monopolizarea puterii politice. Departe de a avea o origine strict religioasă, eroii epici, regii de mai tîrziu nu sînt numai magicieni isteți ori preoți misterioși: forța și abilitatea militară intră cu un larg coeficient. Aceasta nu înseamnă însă că punctul de vedere idealist nu e justificat atunci cînd îndepărtează explicația economică, utilitaristă, ca o explicație cauzal sociologică. Viața economică e mai degrabă un *efect* decît o *cauză* a vieții sociale. Fără o organizație socială presupusă, ne-ar fi greu să ne închipuim fenomenele de schimb, de circulație ori de repartiție a avuțiilor. Însăși noțiunea de valoare e efectul unui consensus. Ceea ce rămîne strict sociologic din tot țesutul societății e un sistem sufletesc de reprezentări și sentimente, adică de „reprezentări de realitate și de reprezentări de valoare". Insistînd asupra acestui adevăr, Durkheim aducea multe servicii tinerei științe.

c) În fine, un al treilea caracter: *aspectul empiric*. Citind micul catehism sociologic care se numește *Les règles de la méthode sociologique*, ai impresia că Durkheim a plagiat pe Stuart Mill. Aceeași mentalitate inductivă, același entuziasm pentru metodologia științelor exacte. Metodele concordanței, a rezidurilor, a variațiilor concomitente joacă rolul principal. Durkheim reproșează pînă și lui Locke și Condillac că n-au fost destul de empiriști. Reproșul ar trebui adresat însă în primul rînd tocmai sociologului francez. Enunțarea strictă de principii din broșura sa metodologică a fost de multe ori călcată. Ipoteza și raționamentul prin analogie, metode pe care nu le-a enunțat nici un empirist, au fost de multe ori întrebuințate de Durkheim în sistemul său. Adevărul e că, de la Stuart Mill, metodologia științelor s-a schimbat mult. Partea de ghicire, de arbitrar, de inspirație proprie pe care o întrebuințează ipotezele și-

[1] E. Durkheim, *Les formes élém de la vie religieuse.*

inţelor contemporane n-a fost măcar menţionată de epoca clasică a regimului inductiv. Din contră, faimoasele reguli ale concordanţei, variaţiunilor concomitente ni se par azi caduce şi sînt rar întrebuinţate. Nu cunoştea Durkheim această transformare sau o preferinţă justificată l-a împins către inducţia clasică ? Răspunsul îl vom avea dacă ne vom gîndi că orice ştiinţă are o fază a dezvoltării ei, care e strict empirică. Înainte de a emite îndrăznelele ipoteze asupra conservării energiei, asupra eterului, fizica se rezuma la experimentare prudentă, controlabilă în laborator, — şi atîta tot. Sociologia trebuie să treacă şi ea prin această fază. Unei ştiinţe tinere, îngustimea principiului inductiv îi e indispensabilă. Acolo unde fluiditatea obiectului domneşte, rigurozitatea metodei e un puternic corectiv.

Astfel predilecţia lui Durkheim către empirism trebuie interpretată ca o interpretare voită, conştientă şi justificată.

Tendinţa empirică l-a împins să conceapă sociologia ca o ştiinţă generală care se încheagă deasupra ştiinţelor particular sociale [1]. Se ştie că Simmel respinge acest mod de a vedea. Pentru el, societatea prezintă două aspecte : întîi *forme generale* de asociaţie (Vergesellschaftung) de exemplu : sub şi supraordonare, imitaţie, concurenţă etc., şi apoi *un conţinut* (Inhalt) de exemplu : dreptul, politica, morala etc. Pe cînd sociologia s-ar ocupa cu cele dintîi în formele generale, ştiinţele trebuie să se ocupe numai cu conţinutul.

Felul de a vedea al lui G. Simmel ni se pare greşit. Întîi, toate aspectele conţinutului (Inhalt), adică politica, dreptul etc. au, pe lîngă aspectul lor empiric, propriu investigaţiei strict particulare, un aspect general, formal. De pildă, unul e punctul de vedere juridic al familiei şi altul e punctul de vedere al legilor generale, sociologice, după care a evoluat aceasta. Aşa cu proprietatea, statul etc.

Al doilea. Dacă sociologia s-ar menţine la indicaţiile lui Simmel, ea ar rămîne un cadru gol, o cazuistică scolastică, deşartă de conţinut, abstractă, de neînţeles. Sociologia ar sucomba prin inaniţie, fiind lipsită de obiect, ori ar deveni un exerciţiu abstract, care ar ieşi din ştiinţă, fiindcă ar neglija legile observaţiei realităţii.

Din contră, concepţia lui Durkheim e justificată. Ea menţine punctul de vedere general, formal, însă ţine seamă şi de realitatea vie şi de conţinutul intrinsec al vieţii sociale.

O sociologie idealistă a autorităţii clădită după un principiu empiric, acesta e sistemul sociologului francez. Din analiza făcută, s-a putut vedea cum necesităţile formaţiunii acestei ştiinţe coincideau cu această concepţie. Valoarea ei stă tocmai în faptul de a fi oferit unei discipline şovăitoare punctele de sprijin care îi erau indispensabile. Coeficientul personal al doctrinei aducea însă cîteodată exagerări, care trebuie puse pe seama convingerilor intime ale autorului. Reuşind să devină un *hegelian empiric,* el a rezolvat cea mai contradictorie dintre fuziuni într-o fericită armonie. Împrumutînd de la filosoful german şi de la socialişti ideea de autoritate şi principiul idealist şi îmbrăcîndu-le cu forma riguroasă necesară unei ştiinţe moderne, el a utilizat partea de adevăr a unei doctrine îmbătrînite, întinerind-o printr-o metodă modernă.

Şi totuşi, la urma urmei, nu te poţi despărţi de acest sistem fără să ai sentimentul că prezintă un gol însemnat. Lăsînd la o parte judecăţile de valoare asupra naturii societăţii, considerînd doar realitatea din punct de vedere strict ştiinţific, constatarea că sistemul sociologic al lui Durkheim sacrifică cu desăvîrşire individul apare foarte firească. Reacţiunea sociologică a fost necesară ; e de recunoscut. Exagerările individualiste trebuiau îndepărtate ; iar precauţiunile metodologice, care ne indicau că în nici un caz individul nu poate fi punctul de plecare al explicaţiei sociologice, au fost foarte firesti. În cele din urmă, admiţînd că societatea, ca fenomen dat, ca realitate „sui generis", e o achiziţie definitivă a ştiinţei, rolul individului în determinismul social nu poate fi complet îndepărtat.

De la activitatea banală de toate zilele pînă la descoperirile geniale ale marilor personalităţi, acţiunea individului nu e indiferentă şi nu e lipsită de influenţă asupra grupului. Sociologii individualişti greşeau cînd o luau ca punct de plecare, cînd o studiau *genetic* : pentru

[1] E. Durkheim, *Sociologie et Sciences Sociales,* în *Revue de métaphysique et de morale,* 1904.

aceasta însă, ea nu trebuie complet înlăturată. Din punctul de vedere al lui Durkheim însuși, rolul determinismului individual s-ar putea studia privit pe *dinafară, obiectiv* ca o serie de cauze auxiliare, care aduc anumite derivațiuni tipului social dat. Combinațiile și disociațiile de scopuri, așa cum le-a privit W. Wundt, ori sociologul belgian Dupréel [1], se pot privi și după metoda obiectivă. Voința particulară e oricum un ferment care poate schimba cîteodată chiar etalonul de valoare al societății într-un moment dat, indicînd un altul.

Cu toate acestea, Durkheim a neglijat intenționat aceste considerațiuni. Motivul e că, atunci cînd vrei să insiști asupra unor adevăruri, trebuie să ascunzi altele care le tulbură. Tăinuirea unor aspecte ale realității e o necinste inocentă și de multe ori necesară. Pentru stadiul anemic al sociologiei din timpul lui Durkheim, dozele tari ar fi putut fi fatale, căci sînt afirmațiuni care înăbușă o știință. Mai e adevărat și faptul că Durkheim a studiat de preferință tipuri primitive de societate, unde rolul individului e, în adevăr, nul. În orice caz, cei care vor veni după el vor trebui să-și îndrepte investigațiile și pe această cale.

Antiindividualismul, neglijarea coeficientului personalităților, e indicat și chiar necesar, cînd e vorba de definiția societății, adică de aspectul ei *static* ; el nu se poate neglija totuși atunci cînd se are în vedere *evoluția* societăților. În acest caz, urmărirea conștientă a scopurilor individuale e indispensabilă [2].

Neokantienii germani, pe care Durkheim i-a neglijat, fiindcă-i tulburau doctrina, au insistat asupra libertății individuale [3]. Cu toate acestea, sociologul francez are ceva comun cu neokantienii : autonomia sufletescului, ideea că conștiința nu e un epifenomen.

Astfel originalitatea lui Durkheim e de a fi conciliat o antinomie ireductibilă pînă la el : Kant și Hegel. Selectînd din acesta din urmă ceea ce e absolut indispensabil științei sociale, el a știut să se oprească acolo unde socialiștii și materialiștii n-au știut. În Hegel, existau reprezentate deopotrivă idealismul și materialismul. El a ales pe cel dintîi, fiindcă i se părea mai justificat și mai fecund, și prin aceasta s-a apropiat oarecum de Kant, în orice caz de neokantieni. Evoluția începută, dacă ar continua, ar putea completa și alte goluri ale sistemului său.

Dacă mai amintim și celelalte calități secundare ale activității sale științifice, aceea de profund erudit, de gînditor subtil de detaliu, de organizator practic, sociologul francez apare ca una din marile personalități științifice ale ultimelor decenii. Cîndva, cînd noua știință își va încheia bilanțul, contribuția sa va fi aceea a unui inițiator care a arătat calea definitivă a evoluțiilor ulterioare.

[1] Dupréel, *Le rapport social, essai d'une sociologie*, Alcan, 1912, e o merituoasă încercare de conciliere între punctul de vedere pur sociologic și cel individualist.

[2] Othmar Span, *Kurzgefastes system der Geselschaftslehre*, 1914, unul din ultimele tratate de ansamblu ale sociologiei, continuă să clasifice pe Durkheim, cu tot caracterul său idealist, printre mecaniciști, p. 7.

[3] R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, p. 14, 25, 27 și urm.

SOCIOLOGIA CLASELOR

Transformările politice subite pe care bătrînul nostru continent le realizează de la un capăt la celălalt aduc iarăși în discuție, pretutindeni, problema luptei de clasă.

Prăbușiri violente ale unor privilegii seculare, perindări de o clipă la scaunul puterii ale unor clase proaspete, dizolvări și organizări înjghebate în graba unui moment dau problemei o importanță și o solicitudine imperioasă.

[De cîte ori discuția se leagă din acest punct de vedere, un singur nume se pomenește veșnic : Karl Marx.

Prinosul contemporanilor noștri e unanim în această privință ; astfel fundatorul socialismului științific ia proporții profetice.

Aceste păreri, oricît de exagerate pot părea, sînt pînă la un punct, îndreptățite.] * Pînă la Marx problema s-a agitat puțin [1].

* Acest pasaj lipsește în ediția din 1944.

[1] Se pot totuși cita ca precursori : Marat, Saint-Simon, Aug. Thierry (*Essai sur l'histoire de la formation et des progres du Tiers-Etat*, Paris, 1853) ; Cf. H. Cunow : *Die Marxsche Geschichte, Gesellschafts und Staatstheorie*, v. II, p. 50 și urm.

Ideea luptei de clasă, întrezărită de Auguste Comte, a stîrnit întîi surîsul scepticilor, ca apoi să ademenească gustul amatorilor de erudiție detaliată, în felul lui Herbert Spencer. Mișcarea socialistă, încă de la Proudhon, i-a mărit popularitatea. Critica adusă de socialiști organizării sociale, polemicile izvorîte cu această ocazie au atras atenția asupra problemei. Și i-au adus și cîteva contribuții. Urmașilor lui K. Marx le revine meritul de a fi adus, alături de soluții prea abstracte, constatări de fapt utile și adevărate. Toți știau înainte că în sînul societății există inegalități și lupte, nimeni nu știa pînă la Marx cum se organizează și cum se susține lupta de clasă.

[Cu toate acestea, astăzi, se vede ușor că problemele puse de socialiști erau inspirate de o atitudine politică militantă, că le lipsea caracterul strict obiectiv, că soluțiile lor prea unilaterale erau cînd văzute de un ochi subiectiv, cînd clădite pe o logică hegeliană, pedantă, osificată, plină de o falsă rigoare. Pe de altă parte, soluțiile utopice ale unui Fourier sau Proudhon, acele idile grațioase ale sociologiei idealiste, nu puteau nici ele satisface punctul de vedere strict științific, astfel că sociologia claselor își pierdea granițele în infinit, sub influența utopiștilor, sau se înăbușea sub apăsarea greoaie a socialismului științific.] *

Sociologia modernă a reușit să aducă peste vederile socialiștilor mijloace mai variate de investigație, demonstrații mai riguroase. Totuși, problema rămîne aproape intactă pînă în prezent. Bouglé, Sighele ne-au dat studii interesante asupra castelor sau sectelor, formațiuni sociale foarte înrudite cu clasele ; asupra acestor din urmă însă, chestiunea n-a fost amintită decît în tangentă, ori neglijată cu desăvîrșire.

Astfel încercarea noastră e plină de dificultăți : adunarea materialului așa de disparat prin natura lui, critica acestuia și, pe cît permite metodologia sociologică, încercările de sinteză generală ce se pot face.

Fără a considera clasa socială ca un organism, așa cum, cu toate criticile aduse, unele metode sociologice continuă a o face, am împărțit studiul nostru în cercetarea a trei etape distincte din viața oricărei societăți : originea grupului, conservarea lui și transformarea sau moartea acestuia. Fără a utiliza vreo analogie biologică, împărțirea aceasta ni s-a părut mai comodă în ce privește claritatea expunerii ca și în înțelegerea deplină a legilor ce conduc o clasă socială.

* Paragraful lipsește în ediția din 1944.

I.

ORIGINEA CLASELOR

Toate studiile care studiază originea unui fenomen întrunesc un inconvenient comun : oricît s-ar indica o origine, e greu de afirmat că aceea e cea mai îndepărtată în timp și că nu se găsesc altele anterior, măcar sub forma embrionară. Din prudență, cercetătorii au împins investigațiile lor pînă la faza primitivă a societății, acolo unde hotarele dintre sociologie și antropologie nu sînt încă delimitate. Soluția pe care o dă *Gumplovicz* [1] formațiunii claselor e din cele mai prudente în această privință. Cercetările sale lunecă adesea în domeniul antropologiei.

Punctul său inițial de plecare, care îi permite inducțiile posterioare e postulatul *eterogeniei raselor* : nu există nicăieri rasă pură, amestecurile și combinațiile diferite, consecințe ale migrației hoardelor în căutarea alimentării facile, sînt singurele realități etnologice. Preistoria mărturisește pretutindeni că, la o anumită epocă, obiceiul migrațiunilor era condiția esențială a alimentației naturale. Atunci cînd o regiune era consumată, grupul social pleca mai departe în căutarea unui alt mediu alimentar. Alături de preistorie, antropologia comparată ne arată peste tot amestecuri de însușiri anatomice și fiziologice suprapuse, care nu pot arăta altceva decît eterogenitatea raselor primitive. În căutarea hranei, hoardele se întîlneau. O luptă pe viață și pe moarte se încingea, iar de rezultatul ei depindea supremația locului. Hoarda învingătoare domina : aceasta însemna că hoarda învinsă

[1] Gumplovicz, *Grundriss der Soziologie*, 1899.

în loc să fie distrusă era întrebuințată în sclavie la diferite munci. Învingătorii, care constituiau clasa aristocrată, trăiau din munca învinșilor — clasa de jos. Statul, care constă în dominația unei clase asupra alteia, își are originea tocmai în această suprapunere de învingători peste învinși. Situația ar fi fost oricum precară, dacă s-ar fi rezumat numai la această stare de lucruri. Alți factori au întărit-o. Clasa aristocrată, care avea tot interesul ca această situație favorabilă ei să dăinuiască, a alergat la ajutorul dogmelor religioase mai întîi, la acela al dogmelor juridice mai pe urmă, eternizînd raporturile de la sclav la stăpîn în legi scrise sau în obiceiuri pe care forța tradiției le-a sancționat. Acolo unde forța reală nu era suficientă, clasa învingătoare și-a atras de partea ei elementul psihologic al autorității sau prestigiului, simbolizat în dogme religioase sau cutume juridice. A trebuit pe urmă ca aceste consacrări religioase să dispară sub influența unui factor oarecare, ca diviziunea în clase.

În India propagarea religiilor noi, a budismului și islamismului, a dizlovat regimul castelor, în civilizația greco-romană barierele dintre patricieni și plebei au dispărut abia cu disoluția distincției între ingenui și libertăți. Astfel, deși conținute înăuntrul aceluiași grup social, clasele sînt de neamuri deosebite, diferite ca rasă una de alta, căci la originea lor stă contopirea de grupuri străine. În Galia, celții au format multă vreme o aristocrație, iar ligurii clasa de jos ; în Anglia nobilimea (nobility) ar descinde din normanzii cuceritori, iar populația de jos (gentry) din saxoni și bretoni ; în Rusia, în fine, varegii scandinavi ar fi fost pătura dominantă, iar slavii pătura supusă. În felul acesta *lupta de clasă* n-ar fi decît continuarea *luptei de rasă*.

În fața teoriei lui Gumplovicz, se ridică o altă teorie susținută de *Durkheim* și care pleacă tocmai de la principiul contrar luptei, de la principiul solidarității sociale [1].

Departe de a fi străine ca neam, clasele sociale izvorăsc din sînul aceluiași grup, prin diferențiere, pe baza principiului diviziunii muncii. De unde mai înainte munca

[1] E. Durkheim, *La division du travail social*, Alcan, Paris. La același punct de vedere trebuie amintit : Schmoller, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtshaftslehre*, vol. I, p. 428 și urm.

socială se făcea de către același organ, cu timpul fiecare și-a luat partea sa de travaliu. Comunismul primitiv al societăților inferioare, relatat de etnografi, explică perfect această stare rudimentară a grupului social nediferențiat. Civilizația a adus cu dînsa și nevoia diferențierii, o clasă a acaparat o specie de ocupațiuni, altă clasă alta și din această specializare a travaliului social vedem desenîndu-se în cadrul vieții sociale formarea claselor. Cu cît însă specializarea crește, cu atît dependența unui organ de altul se mărește și ea. Căci cineva, fiind îngrădit să efectueze numai un fel de muncă, implicit va avea nevoie în fiecare moment de tovarășul său, care, singur, prin specialitatea sa, poate să-i satisfacă trebuințele. Astfel diferențierea e în același timp și originea claselor și prin aceasta și izvorul solidarității sociale.

Acestea sînt cele două explicări ce stau în față la lămurirea formațiunii și originei claselor.

Să vedem întrucît sînt justificate și una și cealaltă.

În ce privește teoria lui Durkheim, ni se pare că ea suferă de o eroare esențială : indicarea diviziunii muncii care e un fenomen *tîrziu, posterior* apariției claselor, ca factor determinant al apariției acestora. E așa de adevărat că diviziunea travaliului social n-are nici o legătură cu diviziunea în clase, încît abia tîrziu o clasă înseamnă și un fel de a munci special, pe cînd se găsesc clase care ori nu sînt specializate, făcînd mai multe feluri de travaliu deodată, ori n-au nici un fel de ocupațiune, trăind din munca depusă de alte clase.

În biologie, funcția creează organul și deci nu există organ fără funcțiune specială și adecvată ; în sociologie însă, instituțiunea poate să existe fără o funcție, sau chiar să o precedeze : crearea unei case de credit fără clienți, multă vreme după înființare, fundarea unei biserici care n-are credincioși decît după un interval de la creare [1]. Prejudecata biologică nu trebuie să turbure judecata sociologică. Așa a trebuit să fie și cu clasele sociale, create printr-o suprapunere antropologică, abia cu timpul și-au însușit ocupațiuni deosebite, fiecare după situația economică și nevoia de a-și cîștiga existența.

[1] Vezi în sens contrar : G. de Greef, *Précis de Sociologie*, Bruxelles, 1899.

Diviziunea muncii n-a creat clasele sociale, ci le-a găsit create și s-a adaptat după situația materială a acestora. De altfel, mărturiile istorice sînt și ele contra lui Durkheim. La multe popoare, în faza primitivă, o clasă nu reprezintă un singur fel de muncă, din contra, fiecare clasă avea mai multe ocupații în același timp. Aproape toți eroii lui Homer erau universali în ocupațiile lor și cu toate acestea nu făceau parte decît dintr-o singură clasă : cea aristocrată. Gîndească-se oricine la Ulisse, care juca în același timp rolul de sfetnic, diriguitor intelectual, arcaș — caracteristice a claselor înalte, — dar și meșteșugar manual, — caracteristică a claselor de jos. Așa și Hector și Achille [1].

Același lucru se poate observa și în Egiptul antic, unde nobilii se confundau cu clasa sarcedotală și clasa mandarinatului intelectual. Alături de treburile conducerii, șefii grupurilor sociale primitive făceau și munca rezervată clasei de jos.

Abia civilizația greco-romană a adus o specializare mai pronunțată a ocupațiunilor.

Dar nu numai acest fenomen, anume acela că o singură clasă avea mai multe ocupațiuni e în contra teoriei lui Durkheim ; ci faptul că există tipuri sociale unde clasa dominantă n-are absolut nici o ocupație, nici o funcție socială, se poate înscrie de asemenea în fals contra aceleiași teorii.

La unele triburi australiene, clasa dominantă trăiește într-un fel de „dolce-farnientism" molatec, iar clasele supuse o întrețin pe baza unui privilegiu mitologic, după cum la curtea unui Ludovic XIV sau la curtea cutărui sultan, nobilimea nu îndeplinea nici o funcție socială, ci trăia din munca celorlalte clase.

Explicația lui Durkheim e *insuficientă mai ales în sensul că nu poate explica lupta de clase și inegalitatea acestora.* Căci, dacă admitem că clasele își au originea în diviziunea travaliului social, astfel ca solidaritatea totului să se mențină, fiecare completînd prin specialitatea sa viața integrală, cum se poate explica inegalitatea între clase și lupta lor seculară ? Diviziunea muncii bazată pe solidaritate poate da naștere la dezbinări ? Este în lupta de clasă numai fenomenul diviziunii travaliului social

[1] M. Bréal, *Pour mieux connaître Homère*, passim.

care formează obiectul discordiei ? E greu de răspuns la aceste întrebări adoptînd soluția lui Durkheim.

Cheia problemei originii claselor nu ne-o poate da principiul diviziunii muncii care explică tocmai unirea, solidaritatea între clase, nu discordia sau lupta dintre ele. E de remarcat chiar că contopirile și relațiile de la clasă la clasă nu apar decît îndulcite prin diviziunea ocupațiilor. Încrucișarea claselor de jos cu nobilimea nu are loc decît atunci cînd elemente plebeiene viguroase se ridică pînă la clasa de sus, în baza meritelor căpătate pe urma muncii sociale.

În acest sens s-a putut spune că „istoria nobleței și a raporturilor sale cu clasele inferioare ne arată că ierarhia socială nu numai că nu e formată de diviziunea travaliului social, dar e învinsă și eliminată de acesta" [1].

Viția fundamental al teoriei lui Durkheim stă deci în ignorarea elementului caracteristic care definește o clasă. Se caută a se avea în vedere instrumentele secundare, felul de ocupațiune al unei clase, în loc să se considere trăsătura fundamentală a acestei formațiuni sociale. O clasă are caracteristic nu faptul că reprezintă un fel special de muncă — fiindcă atunci s-ar confunda cu o *breaslă*, care *nu e încă* o clasă, sau cu *o castă* care *e mai mult* decît o clasă — ci situația ei economică, gradul de putere politică ce-l deține în stat și mai ales un început de organizare în vederea luptei pentru putere și care presupune numaidecît o *conștiință de clasă*. Celelalte definițiuni, care vor neglija acest punct de vedere, nu vor putea fi decît ori prea strîmte, ori prea largi.

În sociologia contemporană principiul de la care pleacă Durkheim nu e izolat : G. Richard [2] ne dă și el o definițiune tot așa de îngustă. După el o clasă are caracteristic :

a) o grupare profesională ;

b) ereditatea ;

c) localizarea funcțiunii.

Însă aproape nici una din aceste caracteristice nu formează apanajul exclusiv al claselor moderne.

[1] G. Richard, *La sociologie générale et les lois sociologiques*, p. 329.

[2] Richard, *op. cit.*, p. 330.

Nu toți minerii moderni vor urma, prin creditate, meseria tatălui lor, după cum nu puțini sînt acei care au mai multe profesiuni, sau care le schimbă de mai multe ori de-a lungul unei vieți, iar în ce privește localizarea funcțiunii se pare că aceasta e mai mult decît platonică, întrucît exodul de la oraș la sat sau mobilitatea poporației în statele moderne, favorizată de rapiditatea căilor de comunicație, o înlătură cu desăvîrșire. De aci Richard trage concluzia că clasele sociale sînt menite să dispară. Vom vedea mai departe întrucît această afirmare e justificată. În orice caz, definițiunile care n-au în vedere decît natura ocupației sociale a unei clase nu pot explica inegalitățile inerente diviziunii în clase și lupta interminabilă dintre ele.

În ce privește însă soluția lui Gumplovicz, ea se poate concilia mult mai bine cu criteriul pe care l-am ales noi în definiția unei clase. Ea reușește să explice originea acestora, însă o explică numai *parțial*. Acesta e singurul său inconvenient.

Nu se poate susține că în toate societățile omenești clasele s-au născut numai în urma luptelor între grupuri sociale eterogene. Au fost desigur societăți, care prin situația lor geografică sau prin lipsa vecinătății unui alt grup mai apropiat, n-au fost expuse la lupte continui. Acolo cel puțin, geneza claselor nu se poate explica prin cucerirea unui grup de către altul ; în asemenea cazuri, soluția lui Gumplovicz ne apare exclusivistă și unilaterală.

Mai mult : ea nu poate explica *nici formațiunile tîrzii de clase posterioare, formațiunile de clase noi în sînul unei societăți unde existau mai de mult clase mai vechi.*

Cum s-ar putea lămuri, adoptînd criteriul lui Gumplovicz, geneza burgheziei în sînul societății feudale, sau puterea tot mai crescîndă a celei dintîi în sînul unei societăți formate ?

Incontestabil că teoria lui Gumplovicz trebuie întregită.

O mișcare de luptă, asemănătoare acelei exterioare tribului, a trebuit să aibă loc și înlăuntrul lui, chiar între indivizii înrudiți. Lupta pentru viață s-a desfășurat și în sînul grupului, ca și în afară, între triburi dușmane.

Pămînturile mai fertile, instrumentele de muncă mai perfecționate au căzut în mîna celor mai bine înzestrați.

Înmulțirea poporației a dat o valoare tot mai ridicată unor bunuri, în comparație cu altele. Numai prin trecerea timpului, o clasă de oameni s-au găsit îmbogățiți, prin darul acela fatal pe care-l are capitalul de a se multiplica de la sine : încetul cu încetul producția trebuie să devină mai activă, poporația crescînd cererile devin mai imperioase ; pentru a o spori, comunismul patriarhal ori sclavajul sînt insuficiente, așa că epoca salariatului începe. Pentru ca armata muncitorilor să crească, aceea a proprietarilor mici trebuie să descrească. Atunci ei sînt expropriați prin diferite mijloace. Astfel avem față în față două clase, în lupta cărora va învinge aceea care va ști să se organizeze. Explicația aceasta pe care o oferă unii din socialiștii contemporani [1] se poate concilia foarte bine cu soluția lui Gumplovicz — una servind de corectiv celeilalte — căci teoria sociologului austriac cît și critica socialiștilor sînt fiecare necomplete în parte, nu-și pot servi decît ca „pendant" una alteia, numai sinteza lor e acceptabilă.

Formate fie prin cucerirea unui grup de către altul, cum arată Gumplovicz, fie prin acapararea valorilor economice celor mai bune, cum susțin socialiștii, clasele sociale nu s-au putut naște decît prin consacrarea unei inegalități. Dacă n-ar fi fost această inegalitate care să le distingă unele de altele, am fi revenit la comunismul primitiv ; dacă n-ar fi fost această inegalitate care să arunce sămînța luptei, comunismul primitiv, cu toate neajunsurile lui, ar fi durat pînă astăzi. Această inegalitate a stabilit granițe acolo unde nu erau, a stabilit diferențe și niveluri și prin ele o activitate înăuntrul grupului, care i-a dat toată forța lui de organizare. Astfel s-a creat balanța socială, pe a cărei platformă apar și dispar clasele, astfel s-a creat acea mișcare de rotație prin care toate clasele trec la conducerea grupului și apoi, obosite, se regenerează cu elemente din clasele inferioare. Orice încercare de a arăta originea claselor, care va ignora această consacrare de inegalități, nu va putea explica nimic. Viața claselor se aseamănă în această privință cu teoria energetică ; energiile nu-și pot exercita

[1] La punctul de vedere care constă în a considera clasa o diferență de avere se raliază și K. Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft*, t. I, p. 335 și urm.

influența unele asupra celorlalte fără o deosebire de potențial ; clasele sociale nu pot exista fără o inegalitate în puterea ce dețin [1]. Orice stare de neutralizare, de echilibru stabil, tinde către comunismul primitiv nediferențiat, către repausul universal din energetică și, prin aceasta, la osificarea și moartea integrală a însuși totului social.

Că astfel cu timpul fiecare clasă și-a ales un mod de ocupație special, conform cu situația sa economică, așa ca diviziunea muncii să se confunde cu diviziunea în clase, nu e imposibil. Ceva rămîne însă sigur : diviziunea travaliului social și diviziunea muncii nu sînt unul și același fenomen ; ele s-au întîlnit mai tîrziu.

Cu aceasta, legenda sociologică care susține că fiecare clasă reprezintă un organ cu o funcție deosebită își va fi trăit traiul, ca și teoria „societății-organism" de care a fost inspirată.

II.

CONSERVAREA CLASELOR

Ca orice forme de viață, clasele arată o tendință spre conservare. Opera timpului e neutralizată, formele vechi capătă o rigiditate care singură le dă forța de a rezista. Morala claselor sociale e aceeași ca și a tuturor societăților : noutatea e un pericol, un hazard care conține prea mult risc, ca să fie folositor ; novatorii sînt, implicit, dușmanii cei mai periculoși ai societății. Forțele perturbatoare, izvoarele de schimbare nu lipsesc claselor, cum nu lipsesc niciunei forme de societate. Puterea ei conservatoare însă stă în faptul de a le înfrunta printr-un mecanism eficace. Schimbarea e totdeauna o loterie ; repaosul asigură cel puțin starea actuală și deci comoditatea. Ea întrebuințează pentru aceasta procedee așa de diferite,

[1] Cu toată importanța ce dăm aici claselor sociale în grupul social, nu putem să ne aliem la părerea lui A. Bauer, *Les classes sociales*, în care diviziunea în clase e indicată ca metoda general sociologică, aplicabilă la orice grup social.

încît [între] o schimbare spre o stare mai favorabilă, cu mulți sorți de izbîndă, dar făcută cu multă sforțare, și o stare mediocră de repaos, dar sigură și comodă, societățile omenești au ales întotdeauna pe cea din urmă.

„În fiecare societate, zice Simmel [1], se produce un fenomen care caracterizează de altfel și viața individuală : în fiecare moment, forțe perturbatoare, externe sau nu, se agață de grupul social și, dacă ar fi supus la această singură influență, viața totului ar fi dizolvată. Dar acestor cauze de destrucțiune li se opun forțe conservatoare care mențin viața totului, asigură coeziunea lui și garantează unitatea sa, pînă în momentul în care, ca în toate lucrurile pămîntești, forțele dizolvante învîng și cuceresc viața întregului. Cu această ocazie, se poate vedea cît e de drept de a opune societatea ca unitate «sui generis», distinctă de elementele sale individuale, căci energiile pe care le pune ea în joc ca să se conserve n-au nimic comun cu instinctul de conservare al indivizilor. Ea întrebuințează pentru aceasta procedee așa de diferite, încît adeseori viața indivizilor rămîne intactă și prosperă, în timp ce viața grupului se slăbește."

Mecanismul pe care-l întrebuințează clasele sociale la conservarea lor e complicat și nu se poate reduce la o lege unică și generală. Aci sub forma prejudecăților de clase, aci sub forme de obiceiuri, de legislație scrisă, de precepte morale, el se revarsă în nenumărate tipare. O fizionomie comună se poate totuși desprinde din variatele manifestări de conservare socială : prima grijă veșnic trează în mentalitatea unei clase sociale e *nevoia de continuitate*. Clasele au și ele de întreținut un foc sacru ; orice stingere de o clipă înseamnă moartea clasei. Toate oscilările care se întîlnesc în viața lor zbuciumată sînt grade în care această continuitate e mai mult ori mai puțin zdruncinată. „Sînt momente critice, cum remarcă Simmel, în care toată continuitatea socială se reduce de la continuitatea psihologică a comunității de aspirații la comunitatea fiziologică a rudeniei și atunci avem faimosul fenomen de «nepotism», așa de frecvent în unele clase." Nepotismul e, totdeauna, semnul slăbirii unei clase. El constituie ultimul raport de coeziune între

[1] G. Simmel, *Comment les formes sociales se maintiennent*, în *Année sociologique*, t. I.

membri, ultima legătură care nu se poate rupe așa de ușor și care e mai mult suportată decît întreținută. De aceea acest fenomen se întîlnește în istoria claselor alăturat cu o mare criză în viața lor. Din contră : tăria și complexitatea legăturilor psihologice e un semn de maturitate și de forță. Atunci cînd înaintea unei rude se preferă un străin, însă un străin fidel aspirațiilor clasei, forța ei de rezistență este încă vie.

Revoluția franceză e bogată în astfel de exemple. Sentimentul care despărțea pe burghezi de nobili era așa de puternic încît niciodată nu s-ar fi putut prefera de către un burghez o rudă nobilă, înaintea unui partizan credincios. Totuși fenomenul contrar se putea întîmpla : o rudă era trimisă la eșafod pentru cauza clasei, pentru apărarea unui partizan credincios. În epoca aceea de exaltare mistică, cînd pretențiile rațiunii abstracte găseau pretutindeni aprobare, cînd se trimiteau la eșafod frații între ei și părinții cu copiii, conștiința de clasă și de continuitatea ei erau mai presus de orice. Cu astfel de sacrificii, burghezia franceză a dominat tot secolul XIX. În risipa [pe] care a făcut-o cu cele mai elementare sentimente omenești, burghezia și-a asigurat viața și succesul. Tot pentru menținerea continuității, clasele sociale aleargă și la un alt mijloc : mențin totdeauna un grup de membri mai bătrîni care să transmită celor tineri mentalitatea generațiilor dispărute, care să facă legătura de unire între membrii răposați și cei actuali. Altfel evoluția claselor ar prezenta goluri în drumul ei, istoria lor ar fi presărată cu lacune.

Partidele politice, care adeseori sînt reflexul unei clase, prezintă acest fenomen în abundență. Oricînd și în orice partid politic vor fi două curente opuse : unul progresist, al tinerilor, altul mai retrograd, al bătrînilor. Istoria luptelor politice și constituționale de pretutindeni e elocventă în această privință. Cu toate protestările ce se aduc în contra elementelor din sînul lor, niciodată partidele politice nu și-au eliminat bătrînii lor decît atunci cînd au trebuit să se segmenteze definitiv în două partide mari. Sînt chiar momente cînd viața claselor e amenințată fără intervenția elementului vechi care aduce cu el forța tradiției, și atunci considerația bătrînilor crește în sînul clasei. E caracteristic faptul că în crizele de dizolvare ale unei clase, cînd însăși națiunea întreagă e

amenințată, guvernează bătrînii. La 1789 roialismul amenințat a apelat la Necker, la 1870 burghezia amenințată de proletariat și-a pus încrederea în octogenarul Thiers, iar în 1917 ultimul efort al Franței a fost cristalizat în persoana bătrînului Clémenceau. Aceste două fenomene : *al îndepărtării nepotismului* și *al menținerii elementelor vechi,* după cercetările făcute de-a lungul istoriei claselor, ni se par cele mai eficace mijloace, care mențin continuitatea lor. Fără întreținerea acestora, sau cu o conduită lăsătoare *, clasele se transformă, își pierd firul conducător. La acestea putem adăuga însă și un al treilea mijloc prin care clasele își asigură viața : *prestigiul conformismului.* O clasă nu poate trăi fără o uniformitate care să-i mențină unitatea în interior. Această unitate nu se poate susține decît pe o armonie perfectă a indivizilor componenți, care trebuie să simtă și să gîndească la unison. Alături de mimetismul biologic, există desigur și un mimetism sociologic. Toți membrii trebuie să capete culoarea morală a mediului.

Originea persecuțiilor de clasă aici își are obîrșia. Toleranța față de atitudinile independente nu există în clasele puternice. Pretutindeni, în toate clasele sociale, individualitățile care au avut ceva prea nou de spus au fost îndepărtate. Un Robespierre, un Danton, numai fiindcă amenințau cu o mică divergență unitatea clasei lor, au fost sacrificați. În luptele politice ale Angliei moderne, s-au putut vedea multiple cazuri cînd un șef de partid a fost înlăturat, fiindcă „cocheta" cu șefii celorlalte partide [1].

Viața de toate zilele ne aduce multiple pilde de același fel ; cît de ignorat și evitat e membrul unei clase care comite o „mezalianță" ! Nicăieri însă nu se poate constata mai bine această nevoie de conformism și de eliminare a non-conformiștilor ca în literatură.

Un Rizescu din *În lumea dreptății* nu putea fi plăcut clasei burgheze a unui orășel de provincie, fiindcă își manifesta o individualitate aparte, nu se putea mlădia la toate compromisurile lor morale, fiindcă citea... pe

* În prima ediție : neglijentă.

[1] Tönnies, *Die Entwicklung der sozialen Frage*, Leipzig, p. 43 și urm.

Nietzsche și cînta Beethoven. Ibsen, care a excelat și el în pictura învinșilor sociali, a întrupat în figura d-rului Stockmann, simbolul aceluiași fenomen.

Însuși actul credinței la indivizi e transformat și adaptat la cerințele de conservare într-un moment dat. Experiența și raționamentul logic sînt trecute pe planul al doilea, cînd nu sînt declarate de-a dreptul periculoase. În schimb, se recomandă mult „*credința de autoritate*", prestigiul succesului consacrat, iar prestigiul autorităților recunoscute ia proporții de fetișe. Se citează datini sau cuvinte din bătrîni, se invită la convingerea aprioric㠠prin cele ce-a afirmat cutare sau cutare, credința nu se mai formează prin controlul personal, nu mai are elasticitatea de a se îndoi de sine sau de alții, căci sugestia autorităților oferă de-a gata o mentalitate. *Credința de autoritate* e prin ea însăși formată și încheiată, ea nu pune semne de întrebare, căci nu admite lîngă dînsa verificarea prin experiență ori prin raționament.

Forma vie în care se manifestă acest conformism, se poate vedea destul de bine și în formalismul cu care își îmbracă clasele orice măsură de ordine sau represiune. Formalismul e instrumentul cel mai rigid prin care se poate opri orice intrare și orice emigrație din sînul unei clase. Forma a fost totdeauna mai conservatoare decît fondul, căci bazată pe obișnuință, care e un fenomen psihologic pe cît de puternic, pe atît de tenace, a rezistat totdeauna mai mult operei timpului decît fondul, care, întemeiat pe jocurile rațiunii, a constituit obiectul tuturor utopiilor în toate momentele istoriei.

O mulțime de superstiții populare pe care se bazează ritualul anumitor sărbători, ca de pildă Irozii de Crăciun, ouăle roșii de Paște etc., au încetat ca superstiții și se mai întrebuințează încă numai ca formă. Puțini din cei ce petrec sărbătorile cunosc semnificația mitologică a acestora sau motivul pentru care petrec. Dreptul antic al tuturor popoarelor oglindește și mai bine cît preț au pus clasele dominante pe utilitatea formalismului. Aproape nu există drept primitiv fără forme rigide [1].

Dreptul roman care ne e bine cunoscut, deși apărut în mijlocul unei civilizații mai evoluate și într-o epocă

[1] H. Sumner Maine, *Etudes sur l'ancien droit* — Vezi, în sens contrar, G. Tarde, *Les Transformations du droit.*

mai înaintată, manifestă aceleași caractere. Epoca primitivă, a lui „legis actio" în procedură, a lui „confareatio", a dreptului rigid de proprietate, cerea peste tot formule sacramentale. În dreptul vechi indogerman, evreesc, indian, peste tot același lucru. Cu timpul formalismul a căzut, atrăgînd după el și limitele severe ce despărțeau clasele. Filosofia rațională greacă a transformat, cum se exprimă Ihering, dreptul în morală.

Pe de altă parte, încă mai localizată la nevoia de clasă, eticheta aceea severă, codificată sau nu în regulele de „savoir vivre", riturile snobismului ultim pornesc din același formalism.

„Dacă cineva", spune Palante, „ar încerca să degajeze filozofia vreunui cod al manierelor elegante, desigur că ar găsi în el zelos conservatism de clasă" [1].

Dar tactica cavalerismului medieval, care impunea membrilor săi atîtea reguli de conduită, nu era oare expresia aceluiași formalism ?

Toată societatea monarhilor absoluți a nutrit pentru Napoleon disprețul datorit unui parvenit. La deschiderea „statelor generale", în 1789, noblețea și curtea ofensau încă starea a treia prin obstinația lor în a menține semnele inferioare distinctive ale acesteia [2].

Izolate și apărate din afară de grămada formalităților puțin accesibile oricui, clasele și-au menținut puritatea și, prin aceasta, individualitatea lor.

Cu toate acestea, o renunțare îndărătnică la orice fel de variație poate greși contra celei mai elementare nevoi vitale : adaptarea la mediu și împrejurări.

Exagerarea formalismului și a conformismului pot strica conservării claselor sociale. Clasele, geloase de tre-

[1] G. Palante, *Précis de sociologie*, p. 95.

[2] Asupra conformismului burghez a se cîti : Geblat, *La barrière et le niveau*, Paris, 1924 și Sombart, *Le Bourgeois*, Paris, 1926. [Sociologul francez M. Halbwachs *(La classe ouvrière et les niveaux de la vie)* încearcă să concilieze punctul de vedere reprezentat de Durkheim și Schmoller, după care o clasă are ca origine diviziunea muncii, cu acela al lui K. Bücher, după care diferențele de clasă sînt rezultate ale inegalității avuțiilor. După el, o clasă se definește în mod dublu : prin ceea ce *produce* în societate și aici diviziunea muncii are un rol considerabil, dar și prin ceea ce *consumă* și aceasta depinde de mijloacele, de averea de care dispune.] *

* Pasaj lipsă în ediția din 1944.

cutul lor, trebuie totuși să nu nesocotească spiritul timpului. Comte observase încă pe timpul său că starea detestabilă a societății de pe atunci se datorește lipsei unei adaptări interne între ideile religioase, metafizice și pozitiviste. O îndărătnicie în conservatism ar putea aduce moartea unei clase. Nobletea engleză s-a adaptat mereu timpului, făcînd la nevoie și negustorie. De aceea, ea nu și-a pierdut rolul în societate. În schimb, nobilimea noastră s-a dizolvat în decursul sec. al XIX-lea, sub influența economiei capitaliste apusene, tocmai fiindcă nu s-a adaptat noilor nevoi economice.

Cîte aspecte n-a luat burghezia franceză de la Revoluție pînă acum ? Cîte forme n-a îmbrăcat socialismul și organizarea proletarilor, de la *Manifestul comunist* pînă azi ? Istoria socialismului e tot așa de capricioasă pe cît sînt de distanțate părerile unui Proudhon, Marx și Bernstein. În Grecia antică, clasa eupatrizilor de la aristocratism intrasigent a făcut concesiuni pînă la o democrație egalitară. Istoria politică a Angliei în secolul trecut e elocventă iarăși în această privință. Curba evoluțiunii politice de la un Gladstone la Robert Peel și pînă la Salysbury arată cît știe logica de conservare a unei clase să acorde concesii la timp. Această adaptare a claselor la cerințele timpului se impune pretutindeni ; *numai că acest fenomen de adaptare nu se face în toate clasele cu aceeași iuțeală*. Aristocrațiile au tendința mult mai micșorată către mobilitate, pe cînd clasele inferioare au tendința de a schimba cît mai iute. Această elasticitate în variație se mai întîlnește în clasele care se formează în mod secret și au deci existența abia tolerată într-un grup mai mare [1]. Numai grație unei mobilități extreme, aceste societăți pot trăi într-o consistență oarecare, veșnic în luptă, în defensivă, sau, după ocazie, în ofensivă. Trebuie să alunece pe toate terenurile, să se contracte ca și fluidele, să ia toate formele posibile, ca să poată trăi.

Imobilizată uneori în forme moarte, variind alte dăți după necesități, o clasă trebuie să satisfacă în mod egal aceste contrarii, împlinind astfel nevoia indispensabilă de adaptare.

În viața lor zbuciumată, clasele au găsit încă un mijloc de conservare, care de altfel e foarte frecvent în istoria societăților omenești : e vorba de legătura ce o crecază o clasă cu alta și în care găsește totdeauna un sprijin social și o forță economică.

Dacă se poate vorbi de legi în sociologie, noi am numi acest fenomen : legea *claselor complimentare*. Lupta pe care o dau clasele sociale între ele, reflect al luptei universale pentru existență, se întemeiază pe aceleași puncte : îndepărtarea celor slabi și asociația pentru luptă. Indivizii slabi formează grupe între ei, pentru ca forța colectivă să fie mai rezistentă. Solidaritatea în luptă e tot așa de admisibilă ca și concurența, căci și ea nu e altceva decît un „égoïsme à plusieurs".

În trecut, burghezimea se unește uneori cu nobilii contra monarhiei, ca în Anglia, alteori cu monarhia contra nobleței, ca în Franța. Pe lîngă aceste asociațiuni trecătoare, spiritul de conservare al claselor a alergat la fenomenul pe care l-am numit mai sus al claselor complimentare. Ideea aceasta, a întregirii unei clase prin semiîncorporarea alteia, se poate desprinde foarte ușor din capitolul pe care-l consacră Mommsen originii clienților la Roma.

Mai mult decît un fenomen individual, istoric, nouă ni s-a părut că apariția clasei clienților la Roma este ilustrarea *unui fenomen care se repetă tipic în toate societățile, indiferent de condițiile locale de spațiu și timp, anume* : puterea de atracție pe care o exercită o clasă tare asupra unei clase mai slabe, semiînglobarea acesteia din urmă la cea tare și de aci sprijinul ce-l oferă cea dintîi celei de a doua.

O clasă superioară a simțit totdeauna necesitatea unei clase inferioare devotate, care să-i întărească mijloacele de luptă și de rezistență. Alegînd drept tovarășă o clasă inferioară, aristocrațiile capătă următoarele prezumții și avantaje :

1) Micșorează din forța cantitativă a claselor adversare, a opoziției.

2) O clasă inferioară care simpatizează cu clasa aristocrată stabilește prezumția că restul claselor inferioare sînt pătimașe în dușmănia lor, că starea lor nu e insuportabilă din moment ce o parte din ele se împacă cu clasa dominantă, că deci pînă la un punct cei de sus sînt buni și merituoși, deoarece își găsesc prieteni printre cei de jos.

[1] Simmel, *Soziologie*, p. 337 (Die geheime Gesellschaft).

3) Atunci cînd victoria a fost de partea plebei, clasa inferioară devotată celei superioare servește ca element de negociere, în scopul ca cei de sus să acorde minimul de concesii. Astfel, „clasa complimentară" joacă rolul de amortizor.

Pentru aceste avantaje, clasele aristocratice dau complimentelor lor o mai bună stare economică, le admit adeseori în familia lor, înlesnind căsătorii între membrii respectivi, în fine îi asimilează pe jumătate, le sugerează și le impun atitudini, le subordonează individualitatea de clasă aparte, reducîndu-le un un simplu instrument. [E cazul astăzi al intelectualilor salariați față de clasa burgheză.] *

Totuși puterea lor de inițiativă nu dispare cu desăvîrșire, ceea ce le dă coloritul unor clase mixte. Cu timpul puterea clasei dominante descrește, trîndăvia sau luxul o slăbește și atunci clasa complimentară, întărită cu economii de veacuri, cu energii agonisite în răbdare, se emancipează și formează o clasă aparte. Aproape toate noblețele au o preistorie de clientelă.

Nu se poate spune că apariția acestor clase e un fenomen individual, cu caractere locale, care n-au putut să apară decît în împrejurări hotărîte și speciale. Generalitatea lui la majoritatea popoarelor, în timpuri și locuri diferite, ne face să credem că avem de-a face cu un fenomen sociologic regulat, *reprezentînd o formă sub care se organizează în mod sistematic acțiunea de conservare și de luptă a claselor.*

Pentru timpurile greco-romane găsim clienți, pentru timpurile medievale vasalii feudalilor, pentru timpurile moderne arendașii la țară, care, deși cu caractere puțin cam speciale din cauza intervenției altor factori, constituie reprezentanții claselor complimentare, în zilele noastre. E destul să ne gîndim la solidaritatea nediscutată a proprietarilor cu arendașii în fața problemei exproprierii, ca să pricepem ușor acest lucru. Cine urmărește mișcarea uvrieră din marile state industriale, poate vedea că aproape în toate marile stabilimente există lucrători mai înaintați care depind de patron, întrucît nu fac parte din nici un sindicat, n-au leafă, ci remize la sută din cîștig.

* Precizare adăugată în ediția din 1944.

În aceștia mișcarea sindicală, în timpuri de grevă sau revoltă, are un serios element de opoziție.

În ce privește luptele regulate dintre patroni și uvrieri, cei dintîi au reușit să-și cîștige aliați, după cum spuneam, chiar din sînul clasei proletare. Ei îi găsesc în acei, numiți în Franța *„sfărîmători de grevă"* (briseurs de grèves), în Italia *„Kroumirs"*, în Anglia *„blacklegs"*, în America *„scabs"*. Chiar șefii sindicatelor, de origine proletară, s-au arătat peste tot nedemni de misiunea ce li s-a încredințat : experiența ne arată că în aproape toate țările șeful lucrătorilor de origine proletară e capricios și despotic. El suportă cu greutate contradicțiile camarazilor — aceasta din cauza caracterului său de parvenit. Se știe de altfel că parvenitul e gelos de autoritatea sa și vede în orice critică care i se adresează o tentativă de a-l umili, de a-l înjosi sau o aluzie intenționată la trecutul său. Ca și evreul convertit, lor nu le place să li se aducă aminte trecutul lor [1].

Engels spune, într-o scrisoare către Sorge, despre șefii proletarilor din Anglia : „Ceea ce e mai revoltător e că acea «respectability» a pătruns în sîngele uvrierilor înșiși. Diviziunea societății în mai multe pături ierarhice, avînd fiecare respectul înnăscut pentru superiori (betters) are rădăcini așa de profunde încît burghezia reușește încă în zilele noastre să seducă prin lingușire sau laude pe acei de sub ea. Nu sînt sigur de ex. dacă John Burns n-ar fi mai flatat să fie în bunele grații ale cardinalului Maning și ale burgheziei în general decît să se bucure de considerația clasei sale. Thom Mann, pe care-l consider ca pe cel mai bun șef de origine uvrieră, se complace a povesti că a fost invitat la o petrecere la cutare lord."

În America de Nord, tendința către îmburghezire a șefilor uvrieri e și mai accentuată : „America de nord este țara unde tendințele aristocratice ale șefilor muncitorimii, favorizate de un mediu pătruns de un materialism grosolan și inestetic, s-au dezvoltat în plină libertate și pe cea mai vastă scară. După ce-au dezbătut tarife de salarii și alte avantaje analoage, oficialii sindicatelor se întrunesc în «evening dress» (ținută de seară) cu patroni la somptuoase banchete. Este de notorietate publică că șefii muncitorești nu văd în funcțiunile lor decît o treaptă spre ridicarea lor

[1] R. Michels, *Les partis politiques*, p. 219.

personală !" Sau și mai clar : *„adeseori ei joacă pur și simplu rolul de servitori ai capitalului. Șeful sindicatelor devine atunci un satelit, «boss», al adversarului celor pe care-i conduce, un «scab»* (sfărîmător de grevă) *sau, spre a întrebuința un termen și mai semnificativ, un labor leutnant of the capitalist class, un inspector de lucru al clasei capitaliste."* [1]

Se vede ușor din citațiile de mai sus că clasele capitaliste ale timpurilor noastre își au și ele clasele complimentare, aliați în lupta socială.

Toate măsurile de conservare enumerate pînă acum ar fi de puțin folos, cu toată importanța lor, dacă principala cauză de existență, starea economică, ar fi slăbită. Căci aici stă fenomenul cel mai general care conduce o clasă. Ea primează orice. De aceea acapararea instrumentelor de muncă și a capitalului dă puterea de dominație a unei clase. Toată lupta de clasă se dă pe teren economic. De-o parte, forța invicibilă a capitalului mare, care posedă pînă la un punct formidabila proprietate de a-și aservi capitalul mic, de cealaltă parte acesta slab, neputincios, închis în lanțurile unui determinism social riguros, în plus forța numerică a mulțimilor lipsite de siguranța zilei de mîine. Ca să se mențină, fiecare clasă înțelege că forța ei nu poate sta decît în puterea economică care are dreptul de veto în lupta pentru existență. Iată de ce burghezia și-a elaborat așa de lent și așa de răbdător procesul ei de îmbogățire. I-a trebuit cîteva sute de ani ca să-și afirme întîietatea ei de clasă importantă. Și istoria, în această privință, n-a făcut decît să repete cazuri tipice.

[Cu toate acestea, punctul de vedere al socialismului științific, care explică forța clasei dominante prin procesul formării capitalului, instrument care-i permite conservarea, e exagerat și prea simplist.

Sociologia obiectivă, care nu poate fi suspectată de parțialitate, nu poate primi forma precis matematică pe care socialismul voiește să o dea formării capitalului și rolului pe care acesta îl joacă în lupta de clasă [2].]*

[1] R. Michels, *loc. cit.*, p. 227.

[2] C. Bouglé, *Sociologie et marxisme* în *Revue de métaphysique et de morale*, 1908.

* Text lipsă în ediția din 1944. Omiterea lui poate fi considerată ca o dovadă a renunțării la această rezervă care, oricum,

Ca să explice că și capitalul e „supra-muncă acumulată", Marx întrebuințează două feluri de probe : unele istorice, prin care arată că salariatul e inferior servajului (și prin aceasta se arată că nevoia supra-producției prin multiplicarea orelor de muncă, directă de poporația crescîndă, a fost un prilej de spoliare mai puternic decît servajul. Numai din diferența orelor suplimentare între cele două regimuri a fost posibil capitalul) ; altele logice, prin care cearcă să dovedească că noțiunea de valoare nu se poate determina decît prin munca ce o produce.

În ce privește afirmațiunea lui Marx, că istoricește starea salariaților e inferioară servajului, iată cum argumentează el : „Să comparăm supra-travaliul din fabricile englezești cu supratravaliul din cîmpiile danubiene, unde servajul îi dă forma mai independentă. Fiind admis că ziua de lucru e de 6 ore de lucru necesar și 6 ore de lucru extraordinar, lucrătorul liber oferă capitalistului 6×6 sau 36 ore de supra-travaliu pe săptămînă. Este același lucru ca și cum ar lucra trei zile pentru el și trei zile pentru capitalist. Dar aceasta încă nu sare în ochi, travaliu și supratravaliu se confundă. Am putea exprima același raport, zicînd de ex. că lucrătorul lucrează și în fiecare minută 30 de secunde pentru capitalist 30 de secunde pentru el. E altfel însă cu corvada. Spațiul separă munca necesară pe care țăranul valah o execută pentru propria sa întreținere, de lucrul făcut pentru boier. Cele două părți de timp există astfel una lîngă alta independente. Această diferență de formă nu modifică în nimic raportul cantitativ al celor două munci. La capitalist însă, lăcomia de supramuncă se manifestă prin sălbateca sa pasiune de a prelungi peste măsură ziua de lucru ; la boier cel mult o goană în a înmulți zilele de corvoadă." [1] Astfel epoca salariatului e mult inferioară epocii servajului. De aci posibilitatea formării capitalului, exact de la trecerea din una în alta.

[Cercetările istorice și economice însă se înscriu în fals contra unor astfel de informațiuni [2]. „De la servaj la corporație și pînă la salariatul caracteristic fazei capita-

fiind eronată, e inacceptabilă din perspectiva concepției marxiste despre istoricul constituirii capitalului.

[1] K. Marx, *Das Kapital*, Secț. 6.

[2] Karl Bücher, *op. cit.*

liste, succesiunea lor corespunde unei reale ascensiuni în libertatea personală“ [1].] *

Tabloul pe care ni-l dă Fustel de Coulanges bunăoară, asupra muncii sclavilor la sfîrșitul imperiului roman, nu arată în aceeași măsură deosebirea, în sensul lui Marx, între servaj și salariat. Trecerea de la atelierul domestic al epocii servajului la corporațiile medievale se face și ea printr-o creștere a libertății individuale. În fine, caracterele antreprizei capitaliste care urmează regimului corporațiilor evidențiază și mai mult dezrobirea uvrierului. Pentru regimul capitalist trebuia : 1) ca munca industrială să înceteze de a fi o concesiune a autorității și deci un monopol ; 2) ca autoritatea să înceteze de a-și atribui grija de a proteja pe consumatori contra falsificărilor, lăsîndu-le facultatea de a-și alege singuri furnizorii ; 3) ca stăpînii, deveniți simpli antrepenori, să înceteze de a avea asupra lucrătorilor o autoritate paternă și discreționară, să fie legați între ei doar printr-un contract reciproc.

Astfel maxima prin care Sumner Maine exprimă evoluția raporturilor juridice : „trecerea de la statut la contract“, de la constrîngere la libertate, e oarecum justificată în unele țări și în raporturile de la patron la uvrier“ [2].

[În ce privește argumentul logic al lui Marx, anume că valoarea se poate măsura în ore de muncă, iar că orice oră în plus înseamnă și o cantitate de valoare mai mult, economia politică contemporană a dovedit, că nici el nu e mai justificat. Noțiunea de valoare nu poate depinde exclusiv de travaliu, căci la munci egale nu corespund valori egale, iar lucruri care nu presupun nici o muncă au totuși o valoare. Și apoi cum s-ar putea echivala, cum s-ar putea măsura muncile între ele ? După cantitate ? După calitate ? Aceste obiecțiuni au devenit aproape banalități, așa că ne scutim de a insista mai mult.] **

Astfel teoria lui Marx prin care explică precis lupta și conservarea claselor prin procesul formării capitalului [e exagerată și nu rămîne într-însa decît] *** afirmația generală, că forța economică e un puternic element de

[1] Richard, *Socialisme et science sociale*, p. 96.
* Pasaj lipsă în ediția din 1944.
[2] Richard, *Le socialisme et la science sociale*, p. 97 și urm.
** Paragraf anulat în ediția din 1944.
*** Omisiune în ediția din 1944.

luptă și de conservare. Dar numai atît. Explicările detaliate și precizările matematice sînt [alături de adevăr] * și trebuiesc primite cu rezervele făcute.

Înainte de a închide acest capitol al conservării claselor, în care lupta și perindarea la putere joacă un rol decisiv, se cuvine să îndepărtăm o prejudecată comună, care ar putea să strice înțelesul unor fenomene amintite mai sus. Nu sînt puțini acei care identifică o clasă cu un partid ; de aci ideea că lupta între partide e unul și același lucru cu lupta între clase.

Rodbertus observă, cu drept cuvînt, că un partid care reprezintă o clasă poate fi cucerit tocmai de adversarii ei. În partid însă nu e nici o unitate socială, nici o unitate economică. Baza sa e formată de un program. Acesta poate foarte bine să fie expresia teoretică a intereselor unei clase determinate. Dar în practică oricine poate adera la un partid, fie că interesele sale coincid sau nu cu principiile enunțate în program. Astfel partidul socialist este reprezentantul social al proletariatului dar nu e pentru aceasta un organism de clasă : e mai degrabă, din punct de vedere social, un amestec de clase [1]. Mai putem observa că de multe ori aceeași clasă poate fi reprezentată de mai multe partide : burghezimea — de radicali, liberali, democrați etc.

Dacă un partid nu se poate confunda cu o clasă, nici mijloacele lor de luptă nu se întîlnesc totdeauna. De aci necesitatea unor legi speciale pentru fiecare.

Din cele precedente, se poate vedea care sînt cele cîteva procedee pe care le întrebuințează clasele la conservarea lor.

Lupta lor nu e logică, nici consecventă, în plus e amorală, ca orice ciocnire oarbă de forțe. Compromisurile logice sau morale nu le intimidează. Mai presus de consecvență și de frumusețe morală ele vor viața. Înarmate cu două-trei mijloace pe care le dictează instinctul de conservare, clasele dau lupte neobosite. Din aplicarea lor mai strictă ori mai neglijabilă reiese victoria ori ruina lor. Aci mobile, elastice, în adaptarea la idei noi, aci formaliste și retrograde, ele nu fac altceva decît să cerce

* Omisiune în ediția din 1944.
[1] R. Michels, *op. cit.*

pulsul timpului și în arta cu care știu să se mlădieze după împrejurări și care revine la o chestiune de tact stă forța lor.

III

TRANSFORMAREA CLASELOR

Cu toate procedeele lor de conservare, cu toată aplicarea lor conștiincioasă, clasele nu pot scăpa fenomenului universal de transformare și de moarte. Viața persistă tocmai fiindcă constă dintr-o veșnică schimbare. Pentru o clasă, grup social mai puțin mobil ca altele, cu o tendință spre conservare mult mai accentuată, o transformare oportună oferă de cele mai multe ori o reînsuflețire a principiului ei vital. Alteori însă, transformările pot fi fatale. O clasă care se schimbă forțat, în urma unei dezagregări interne sau a unui factor nociv extern, poate juca, în această transformare ultima ei carte. Caracterele sociologice ale vieții de clasă n-au nici o rigiditate imperturbabilă. Ele nu pot fi așa de profunde încît să se fixeze în „engrame" adînci, pînă în fiziologia membrilor chiar. Grup social puțin expus la variațiuni tocmai din cauza logicei de conservare, clasele nu pot determina totuși prin influența lor or organizare antropologică caracteristică, imuabilă, așa cum de pildă rasa, după unii, reușește să imprime cîteodată membrilor ei. S-a vorbit astfel de o antropologie a claselor sociale. Cercetările s-au făcut la clasele sărace [1]. S-au găsit date statistice ce par elocvente în a arăta cutare sau cutare diferență între perimetrul trunchiului la un sărac și la un bogat, între indicele cefalic sau între gradul de tensiune musculară. Dacă cercetările ar fi fost uniforme și concludente între ele, s-ar fi putut susține ca urmare că fixitatea claselor nu e relativă, că ele reușesc să imprime chiar urme materiale în structura indivizilor. Observațiile lui Niceforo însă sînt

[1] A. Niceforo, *Antropologie des classes pauvres*. Binet și-a întins cercetările la copiii claselor de jos, *Idées modernes sur les enfants*, Paris, 1903.

aci prea limitate, aci contradictorii. Ele nu sînt îndreptate decît asupra claselor sărace ; asupra celor bogate nu sînt valabile.

Dacă acolo unde viața aproape de natură e de o simplitate aproape completă, distincțiunile bazate pe anatomie, deși și acolo discutabile, tot pot avea loc, în clasele ridicate, unde relațiunile mai complexe ale vieții sufletești, motivele superioare ale cooperațiunii și solidarității înlocuiesc viața naturală, primitivă a claselor de jos, acolo nu poate fi vorba, în nici un caz, de caractere antropologice. Caracterul de rasă dispare din ce în ce la popoarele civilizate. Viața socială înaintată îndepărtează încetul cu încetul rudimentul vieții naturale. *Peste tot astfel, sociologia exclude antropologia.*

Prin aceasta fixitatea claselor devine relativă. Mentalități de o zi, ele nu pot rezista dintelui vremii, nu pot disprețui puterea de eroziune a timpului, căci ar rămîne singure într-un mediu schimbat, sedimente fosile ale unei vieți ce-a fost de mult. Cauze mici, adesea neobservate, au puteri nebănuite de transformare. Astfel înainte de toate, numai faptul că o clasă *se mărește*, că își multiplică numărul membrilor, o obligă implicit să-și modifice și mentalitatea.

Cantitatea, numărul sînt puternice stimulente de variație. Stuart Mill observase de mult că mentalitatea sectelor mici e mult mai fanatică, pe cînd aceea a sectelor mari e mult mai liberală. Același fenomen se poate observa și în clasele sociale al căror număr e în creștere. Egoismul de clasă și mentalitatea strîmtă se lărgește. Viața individului nu mai e așa de înăbușită de duritatea condițiilor impuse de mediul social.

Domnia liberei rațiuni e admisă chiar acolo unde simpla credință ajungea pînă atunci. Viața claselor restrînse manifestă însă tocmai caracterele contrarii. Sub aspectul ei primitiv o clasă se aseamănă mult cu o sectă. Așa au fost primele organizări ale proletarilor, care elaborau în misterul conspirațiilor ideile ce mai tîrziu deveniră realități admise de toată lumea. Așa au fost primele comunități ale burgheziei, care în evul mediu constituiau primele protestări contra nobilimii sau regalității.

În această fază restrînsă de cvasi-sectă, o clasă e mult mai acerbă în pretenții, mult mai îndărătnică în idealuri, mult mai romantică în programe. De îndată însă

ce ea devine o realitate majoritară, ardoarea încetează, ca să se transforme într-un clasicism satisfăcut de sine și tolerant. O clasă socială se poate defini o sectă ajunsă la putere, după cum cineva definea clasicismul un romantism ajuns. *Numărul transformă sectele în clase.*

Socialismul utopic de opoziție și socialismul oportunist de la guvern prezintă multe diferențe. Forța numărului prin parvenire la putere în stat dirijează o clasă de la utopie la realitate. Precum în societăți mai largi, cum observă Bouglé [1], tot așa în sînul claselor, sub influența numărului, care aduce cu sine o relaxare a nucleului asociației, o greutate mai mare de control asupra membrilor puțin fideli, mentalitatea îngustă, intransigența și fanatismul deserosc, aducînd un liberalism mai pronunțat. Într-o mare mulțime, un act de infidelitate e indiferent; într-un grup mic însă, nu.

Cantitatea crescîndă a unei clase aduce după sine și nevoia de organizare, deci necesitatea unei *ierarhii* înăuntru, care nu poate fi decît preludiul unei sciziuni, unei diviziuni a clasei. Ca să poată conține mulțimea membrilor săi, orice clasă trebuie să se organizeze. Organizarea presupune un fel de birocratism al clasei, care servește ca instrument de control. În sînul proletarismului, o dată cu înmulțirea lui au apărut o mulțime de funcționari : tipografi, casieri, directori de ziare etc. Astfel a trebuit să se recunoască două feluri de elemente în aceeași clasă. Însuși Marx distinge pe *„Höher Klassige"* și pe simplii *„Arbeiter"*, cei dintîi formînd, cum se zice în limbaj social-democrat : *„eine gehobene arbeiterexistenz"*. Acest fenomen se petrece de multă vreme în sînul proletariatului german sau american. Putem spune că există o *elită uvrieră*, care ajunge, în urma selecției naturale din sînul partidului social-democrat, să execute funcțiuni diametral opuse ocupațiunilor lor obișnuite. Spre a ne servi de o expresie ușoară în a face să se înțeleagă evidența, vom zice că indivizii care compun această clasă părăsesc lucrul manual pentru cel intelectual [2].

[1] C. Bouglé, *Les idées égalitaires*. Alcan, Paris, ca și Simmel în Germania au studiat influența factorilor cantitativi : număr, densitate etc. asupra unui grup social. În acest capitol, studiem și noi influența acelorași factori asupra claselor.

[2] Michels, *op. cit.*, p. 197. Dr. Max Adler : *Der soziologische Sinn der Lehre von K. Marx*, Wien, 1917.

Astfel creșterea cantității tinde să impartă o clasă în două noi formațiuni : acesta e al doilea efect al creșterii numărului.

De altfel „Höher Klassige" de care vorbeam mai sus sporesc pretutindeni. În Germania funcționării sindicatelor erau în 1894 în număr de 104, în 1904 erau 677. [În 1930 erau zece mii] * Asupra mentalității lor de nouă clasă „în spe", spune același cunoscător al organizației social-democrate : „Părăsind lucrul manual pentru cel intelectual, lucrătorul suferă însă o altă transformare care atinge toate mentalitatea sa. El iese puțin cîte puțin din proletariat, pentru ca să se ridice puțin cîte puțin la mentalitatea unui mic burghez". Lucrătorul, care ocupă de acum înainte un nivel mai ridicat, nu va avea totdeauna puterea să reziste la seducțiunile noului mediu în care se găsește transplantat.

Alături de număr și în același timp cu el, densitatea, adică modul de a se găsi al mai multor indivizi mai mulți pe un teren decît pe altul, joacă un rol hotărîtor în fermentul care alterează fizionomia unei clase.

Anatole France remarcă cu multă finețe că altfel se iubește la oraș, unde populația e mai deasă, și altfel la țară. La orașe, desimea populației determină legături mai variabile și mai superficiale. În același timp, la sate, sentimentele sînt mai durabile și mai inocente. Prietenia la țară între rurali, față de prietenia la oraș între urbani, e ceea ce e dragostea conjugală față de dragostea liberă. La țară unde vecinii împrăștiați știu ce nevoie au unii de alții, ei nu se lasă niciodată determinați în alegerea intimilor numai de considerația de simpatie pe care o simt la prima vedere, ci că și atunci trebuie să te însori ai în vedere mai degrabă motive de convenință, de solidaritate, de fidelitate. Căci se știe că aceste intimități vor dura mult, că e periculos să le rupi și deci trebuie să te gîndești mult înainte de a le lega.

În orașele mari însă, fiecare știe că poate părăsi oricînd un prieten și că va găsi foarte ușor să-l înlocuiască cu altul. Acolo n-ai decît greutatea alegerii. Astfel sentimentul e des solicitat și de aci nevoia de variație. Ca și cum te-ai lega de-o iubită fără s-o iei de nevastă. Con-

* Precizare adăugată în ediția din 1944.

dițiunile vieții rurale forțează astfel prietenia să fie, pe de o parte, mai puțin spontană și mai puțin sinceră poate, dar mult mai serioasă, mai idealistă și mai durabilă [1].

În ce privește revoluțiile, rolul orașelor a fost considerabil. În această strînsă dependență, unde contactul de fiecare zi aduce o cunoaștere reciprocă mai solidă și deci înlătură bănuiala, unde concursul de inteligențe era mai viu, plămădeala ideilor celor noi a fost totdeauna mai ageră. Orașele au întrebuințat revoluțiile și prin aceasta au întocmit * clasele de la deținerea puterii una prin alta. Cineva ar putea să întîmpine dîndu-ne ca exemplu revoluțiile agrariene, în special cea de la noi din 1907. La care se poate răspunde că fermentul revoluției pleacă întotdeauna din orașe sub forma instigațiilor și că o criză ageră nu poate servi decît de fundament, selectînd, atițînd incendiul sub imperiul foamei. Ideea pornește de la orașe ; fondul pe care se altoiește, de la sate. Revoluțiile nu trăiesc decît prin conducători ; însă conducătorii rareori au fost săteni puri. Fie că au fost originari direct din orașe, fie că au fost dintre aceia asupra cărora influența orașelor a fost covîrșitoare : soldați întorși, mici funcționari etc.

Lumea antică și-a datorit progresul în parte felului fericit de a se organiza în municipii. În cele mai populate cetăți, unde omul liber își formula doleanțele și și le împărtășea concetățeanului său pe întinsul forum-ului, s-au plămădit marile izbucniri ale spiritului public contra oligarhiei apăsătoare. Reformele agrare ale fraților Grachi, reforma comițiilor centuriate, tribunalul plebei, împărțirea fondurilor provinciale au fost revendicări, care nu s-au putut naște decît în amestecul de conștiințe pe care-l favoriza densitatea clasei urbane, negustorești.

Același factor a favorizat de la un timp și viața evului mediu. În ziua de duminecă, cînd munca profesională permitea răgaz, breslașul mergea pe străzile orașului și, în grupuri compacte, discuta, se îngrijea, se revolta pe rînd, azi de interesele corporației, mîine de ale clasei întregi și astfel în atmosfera încărcată a comunelor se prepara puternica conștiință de clasă a burgheziei. Aci a fost

[1] G. Tarde, *La logique sociale*, p. 319—320.

* Probabil : înlocuit.

marea influență a densității indivizilor pentru transformarea claselor.

Mult mai puțin influentă, însă nu lipsită cu desăvîrșire de efecte, a fost acțiunea *mobilității populației*. Dacă n-a putut face altceva, gradul de mobilitate al claselor a dat cel puțin membrilor putința de a se mișca de pe un loc pe altul și astfel a lărgit contactul social între clase și cu el puterea de atracție a unor membri noi, care fără contact nu s-ar fi putut convinge de însemnătatea clasei în care au intrat și n-ar fi aderat la ea. Acum cîteva mii de ani, prozelitismul mergea mult mai greu, fiindcă nici misionarii nu se puteau mișca ușor de pe un loc pe altul ; acolo unde ei nu ajungeau decît după ani de drum, căile noastre de comunicație favorizează *propagandele electorale* la distanțe imense. Facilitatea de a se mișca, pe lîngă că a adus noi aderenți în sînul claselor, a ajutat încă să facă cunoscut compatriotului de la nord, nemulțumirile celui de la sud și astfel să atițe focul în mai multe puncte. Cei vechi se mișcau cu greu și de aceea transformările sociale la ei erau lente, aproape imperceptibile. În acest sens, probabil, spunea Thiers (citat de Bouglé) că locomotiva e democrată și progresistă.

Nu numai factorii cantitativi au ajutat la transformarea claselor. Factorii de altă natură au fost tot așa de determinați. Se poate observa astfel că natura unei clase ia altă înfățișare atunci cînd elementele din alte clase năvălesc în sînul acesteia. De aci formalismul riguros relativ la oprirea căsătoriilor despărțite ca rang, sau la acordarea de drepturi egale, de care vorbeam la capitolul conservării claselor.

Clasele n-au putut însă opri această năvălire a elementelor eterogene. Democrația ar fi foarte puternică dacă cele mai bune elemente din sînul ei n-ar trece de partea aristocrației la cea dintîi ocazie.

Elementele tinere, luminate, din clasele de jos pătrund în clasa de sus și atunci, prin eterogenitatea care se introduce pe nesimțite în sînul clasei superioare, natura acesteia se transformă.

Principiile vechi ale membrilor autohtoni se neutralizează și un compromis de atitudini, o mentalitate mai amestecată se întronează. Ajunse aci, clasele trebuie să se transforme ori să moară. Elementele tinere regenerează principiile vechi obosite din războiul lor cu timpul.

Astfel, după o expresie a lui P. P. Carp, clasele sociale sînt asemănătoare norilor : se transformă în ploaie, cad pe pămînt, ca, apoi, să se ridice iarăși în nouri. Același „perpetuum mobile" îl fac și clasele : masele alimentează elitele ; elitele alimentează masele prin regenerarea lor. În această transformare prin introducerea de elemente eterogene e de observat următorul fenomen : cînd elementele tinere pătrund deodată într-o clasă superioară, fără să-și facă stadiul într-o clasă intermediară, fără să înainteze treptat, evolutiv, atunci mentalitatea clasei se transformă mai brusc decît atunci cînd elementele intrate nu sînt îndepărtate ca mentalitate de clasa în care intră, cînd au făcut parte dintr-o clasă mai apropiată, cînd au suportat un stagiu intermediar sau un lung examen de fidelitate.

În trecut, aproape toate modificările în noblețe s-au făcut pe calea căsătoriilor. „Mezaliantele" sînt factorii decisivi care i-au schimbat fizionomia. De aceea asistăm încă de timpuriu la legiferări care au ca obiect conservarea caracterului nealterat de clasă : de pildă, ridicarea majoratului la nobili n-are alt scop decît întîrzierea căsătoriei pînă la o vîrstă cînd impulsiunile sentimentale la alianțe mediocre sînt temperate printr-o experiență suficientă[1].

Mai tîrziu, alături de *„mezalianțe"*, trebuie să contăm și pe îmbogățirea claselor mijlocii care creează tipul „nobleței cumpărate", a parveniților prin avere. Atunci sciziunea sau amestecul între cele două noblețe, de sînge și de avere, e fapt îndeplinit. La toate popoarele găsim cele două noblețe în luptă la un moment dat al istoriei. Heterogeneitatea elementelor are aici ca efect sciziunea unei clase unitare în branșe divizionare. De-a lungul istoriei, nu numai noblețea a încercat vicisitudinile compromisurilor cu elemente străine. Proletariatul, care s-ar părea că nu e invidiat deloc, azi mai mult ca oricînd e grav amenințat de amestecul elementului burghez în sînul său.

Pericolul a fost semnalat ; din toate părțile s-a dat alarma și necesitatea profilaxiei antiburgheze a devenit un cuvînt de ordine. Lupta însă e grea, căci se pare că elementul burghez devine indispensabil în însăși lupta contra burgheziior.

[1] Viollet, *Précis de l'histoire du droit français*, Paris, 1898.

Fără intelectuali, sau fără contribuabili importanți, cum ar fi posibilă organizarea și propaganda, cînd partidul socialist e în parte opera economiștilor, istoricilor și sociologilor burghezi ? „Burgheziei i-a fost hărăzit rolul tragic de a fi educatoarea dușmanului ei de moarte economic și social : proletariatul. Neputincioasă de a duce lupta politică pe propriile ei mijloace, ea e veșnic obligată de a face apel la proletariat, de a reclama ajutorul său, de a-l lansa astfel în lupta politică, ceea ce făcînd, burghezia împrumută elementele propriei ei culturi, adică pune în mîna proletariatului o armă cu care el se va servi tocmai contra burgheziei [1].

Astfel burghezia e profesorul de scrimă al proletariatului. Mai mult, aproape toate elementele luminate ale proletariatului sînt recrutate din burghezime. Afară de A. Bebel, B. Malon sau E. Anseele, marii precursori ai socialismului filosofic : Saint-Simon, Fourier, Owen, fundatorii socialismului politic : Louis Blanc, Blanqui, Lassalle ; părinții socialismului științific : Marx, Engels, Rodbertus, Jagetzow, erau cu toții intelectuali burghezi. Intelectualii oferă mai mult de două treimi din numărul conducătorilor socialiști. Vin, în primul rînd, oamenii de știință : „capabil de a se sacrifica științei și rezultatelor ei, savantul e atras către proletariat prin dragostea a ceea ce el crede a fi adevărul". După savant vine intelectualul în tinerețe, cînd preocupărilor naturale nu opun încă un dig brutal entuziasmului debordant.

În multe cazuri, credința socialistă se alimentează de asemenea din sursele unei sensibilități estetice sau poetice : persoane dotate cu o imaginație vie și de un temperament vibrant își reprezintă într-un mod mult mai concret realitatea suferințelor omenești. În cîteva țări protestante, în Olanda, Elveția ori America chiar, se găsesc printre socialiști o mulțime de preoți. Ei aderă la socialism în baza sentimentului față de aproape, dar cîteodată și împinși de trebuința așa de firească la unii predicatori de a fi ascultați, urmăriți, admirați de mulțime. Vin apoi marea mulțime a intelectualilor evrei, pe care îi împinge spre socialism fanatismul lor sectar așa de comunicativ pentru mase, nestrămutata credință în

[1] Michels, *op. cit.*, p. 164.

ei înșiși, cu corolarul său, profetismul, în fine, nevoia infinită de veșnică adaptare nouă [1].

Cu tot aportul lor considerabil la masa proletarilor, intelectualii sînt suspectați și rău-priviți în sînul muncitorimii. Li se reproșează cînd lipsa de fidelitate deplină, cînd ardoarea prea exagerată în luptele politice, care strică uneori calculele oportuniste înjghebate în tactica de partid.

Astfel heterogeneitatea elementelor aduce cu sine și lupta în sînul aceleiași clase și de aci sciziunea și formarea de noi clase.

* * *

Lupta de clasă poate fi și ea un determinant serios în transformarea claselor. Din frămîntarea continuă, din loviturile reciproce, rezultă eroziuni puternice cu influențe egale pentru ambele tabere. Cîteodată însă, o clasă puternică, prin loviturile ce dă, poate schimba caracterul clasei inamice. Istoria cunoaște multe cazuri cînd o clasă a fost *proletarizată* prin confiscare de către alta. La noi, de pildă, oligarhia boierească a expropiat în sec. XVIII pe mulți răzăși de proprietățile lor, reducîndu-i la starea de iobăgie [2]. Se susține de unii sociologi că însuși caracterul proprietății capitaliste ar consta într-o expropriere forțată, făcută la o anumită epocă a istoriei în favoarea unei clase.

În alte conflicte, lupta de clasă nu distruge capitalul rudimentar al clasei inamice, ci îl întărește, sau creează unui grup de proletari un capital începător, care le permite în urmă să devină mici burghezi. Fenomenul acesta a avut loc de multe ori în urma unei greve, după care mulți instigatori au fost concediați și siliți să șomeze. Atunci partidul, prin organizațiile lui locale, le-a pus la dispoziție mici capitaluri cu care ei au deschis crîșme sau restaurante, unde tovarășii socialiști erau siliți să consume și din care trăiau concediații. Sînt cunoscutele „Partei Kneippen" și din care mulți proletari s-au îmbogățit. Aceste victime ale represaliilor patronale au devenit în urmă, în baza admirabilei solidarități pe care frații lor de clasă le-au arătat-o, capitaliștii de mîine. Căci clientela nu le-a lipsit : în localul lor se reunește comitetul executiv al districtului, acolo se întîlnesc muncitorii să discute, să citească jurnale etc. [1]. Statistici amănunțite arată că „Partei Kneippen" au dat rezultate admirabile peste tot. Iată cum lupta de clasă, în cazul acesta, în loc să distrugă existența unei clase, reușește din contră să creeze o formație socială capitalistă.

[1] Michels, *op. cit.*, p. 186.
[2] Radu Rosetti, *Pămîntul, sătenii și stăpînii în Moldova*, p. 306.

Cauzele menționate pînă acum au de obiect transformarea societăților în structura lor generală. Cea mai mare parte din ele aduc în urma lor o ameliorare a situației lor.

Clasele pot avea însă, pe lîngă *crize*, și *maladii* care le rod încet, încet. Majoritatea lor constituie contrariul principiilor de conservare enunțate mai sus, așa că vom întrebuința puține cuvinte ca să le descriem.

Parazitismul de clasă e din cele mai importante. O clasă care nu mai reprezintă nimic, nici o idee, nici un ideal, nici măcar o diviziune a muncii, înseamnă, în scara evoluției, o treaptă apropiată de sfîrșit. Aristocrația romană a sfîrșitului de imperiu ne-a dat acest exemplu. Corupția și luxul sau slabe consolații de a fi fost odată ceva nu puteau s-o mai susțină. Neadaptarea la mediul social duce la același rezultat. O clasă trebuie să știe să evolueze. Exagerarea formalismului și conformismului de clasă se poate schimba dintr-o lege de conservare într-una de degenerare, cînd e excesivă. A se înconjura cu un zid chinezesc și a împiedica orice contact cu prezentul înseamnă a-și voi singură deznodămîntul. În asemenea ocazii, o societate se află la o răscruce a viitorului ei : ori face concesii, ori renunță la viață. E cunoscută tuturor lupta fatală între camera comunelor și a lorzilor, în care cea din urmă a trebuit să cedeze.

Clasele, odată moarte, dispar cu desăvîrșire din cadrul vieții sociale ? Se pare că nu. *Regula evoluției lor e trecerea de la efectiv la onorific.* O clasă moartă păstrează totuși o consolație onorifică, un rol platonic între organele vii ale societății. Fără nici un amestec în fondul

[1] A. Loria, *Analyse de la propriété capitaliste.*

lucrurilor, ele mai păstrează încă o strălucire formală. [Chateaubriand scrie undeva : „orice clasă are trei vîrste : aceea a utilității, aceea a privilegiilor și aceea a vanității".] *

Așa e în epoca noastră mercantilizată cu soarta nobleței de sînge, etichetă ce nu consolează totuși de durerea de a nu însemna nimic. Așa va fi poate mîine cu burghezia, cu proletariatul...

Vietăți de o clipă, clasele sociale ca și toate grupările omenești, ca și oamenii însăși, nu se pot eterniza în formule imuabile.

Fiecare epocă înseamnă o altă mentalitate, și clasele care ajung să creadă că există forme fixe și statice arată prin însăși aceasta simptomele degenerării lor.

IV.

REGIMUL CLASELOR ȘI INFLUENȚA LUI ASUPRA GRUPULUI SOCIAL ÎNTREG

Viața claselor, cu toate vicisitudinile ei, cu nașterea ei, cu conservarea, cu transformarea ei, nu e un fenomen izolat înlăuntrul unei societăți. Împletită cu toate celelalte fenomene sociale, viața claselor determină și e determinată de acestea. Efectele regimului claselor sînt vizibile asupra tuturor fenomenelor sociale. S-ar putea totuși obiecta că ceea ce e un efect al altor factori sociali se indică aci drept cauza lor. Astfel nu deosebirea în clase ar determina un fel de producție economică sau o anumită concepție juridică, ci factorii economici și politici determină deosebirea în clase. Cînd se raționează astfel, se uită că determinismul sociologic e, prin excelență, într-o perfectă continuitate, că firul roșu al vieții societăților nu poate fi obținut decît prin această lege a transformării cauzei în efect și a efectului în cauză, a mijlocului în scop și a scopului în mijloc.

Societatea primitivă comunistă înfățișa fără îndoială cu totul alte aspecte. Diferențierea în clase a adus cu dînsa anumite efecte speciale asupra vieții sociale în general.

* Frază adăugată în ediția din 1944.

Plecînd de la fenomenele cele mai generale, cum sînt de pildă fenomenele economice, și pînă la cele mai speciale, cum sînt cele estetice, regimul de clasă n-a rămas fără influență.

În primul rînd, viața economică. Felul de producție și consumație, ca și ideea de valoare au fost radical schimbate în urma diviziunii societății în clase. Aci favorizată, aci diminuată, viața economică a fost pe rînd trecută de la anumite avantaje la anumite inconveniente. Producția a cîștigat, fiindcă în locul lipsei de specializare primitivă regimul claselor a adus cu timpul diviziunea muncii. De la producția feudală, universală prin natura ei, în care pe aceeași moșie se găseau și fabricant și debușeu, pînă la producția capitalistă prin schimb și intermediari, regimul claselor a modificat o mulțime de detalii prețioase pentru evoluția economică în genere.

Burghezia a fost produsă de o anumită economie, dar și moravurile acesteia au modificat posterior, după legea reciprocității factorilor, directivele producției. Circulația avuțiilor a avut încă și un mai mare avantaj : prin crearea de clase noi care să facă mult mai ușor aportul mărfurilor de la un loc la altul. În toate societățile, de îndată ce s-a făcut deosebirea fundamentală în două clase : a guvernaților și a guvernanților, a apărut și clasa mercantilă, antemergătoare clasei burgheze, ca să facă tranziția, punctul de contact între cele două clase. Negustorii vechi erau vagabonzi, peregrinînd în toate orașele principale unde desfăceau produsele mai rafinate aduse din țările calde. Astfel schimbul de mărfuri se făceau prin intermediul acestei clase.

Bouglé [1] găsește că consumația avuțiilor a fost funest influențată de regimul castelor în India, fiindcă anumite prescripții religioase opreau pe unele din ele să consume anume alimente, să îmbrace anumite haine.

Nu se poate constata același lucru în ce privește clasele. Întîi, fiindcă lipsesc dogmele religioase care să prohibeze unele lucruri, apoi fiindcă mentalitatea claselor e alta decît a castelor. Totuși în oarecare măsură și dogmele sociale opresc consumarea anumitor lucruri. Se știe cum clasa nobilă nu se îmbracă decît cu anumite costume, cum altele sînt tratate de inferioare, ordinare și

[1] Bouglé, *Essai sur le régime des castes.*

deci înlăturate. Sînt obiecte care-i repugnă și pe care nu le atinge niciodată. Aceeași atitudine o menține și față de materiile prime. Din contră, cizelarea, prefacerea le convine mult mai mult.

Originea luxului pornește desigur tot de aici. Ideea de lux a apărut mai cu seamă atunci cînd clasa dominantă, din dorința veșnic trează de a se deosebi măcar prin forma hainelor, a felului de viață, a început să se îmbrace altfel, să trăiască altfel, încît clasele sărace, din lipsă de mijloace, să nu-i poată imita niciodată și în felul acesta deosebirea între ei să fie și mai mare.

În special femeile au insistat asupra acestui caracter distinctiv al luxului, ca să se poată izola și mai bine în viața lor de clasă, ca să înfățișeze încă un zid de netrecut celor ce aveau aspirația de a se apropia de clasa lor. Luxul e încă o măsură de conservare a clasei și într-aceasta stă adevărata sa semnificație sociologică.

Alături de viața economică, viața politică putem zice că n-a existat înainte ca clasele să fi apărut.

E o idee scumpă socialiștilor că statul e o emanație a clasei dominante. Cu puține corective aduse exclusivismului socialist, sociologia modernă nu poate tăgădui că, de la oligarhia despotică a orientului pînă la democrațiile moderne, clasele dau tonalitatea regimului politic. Oricît de rudimentar ar fi el, statul nu e posibil fără monopolizarea puterii de constrîngere în mîna unor guvernanți și în dauna unor guvernați. Lupta de clasă cu tot cortegiul ei de urmări, marile prefaceri care s-au efectuat în dreptul constituțional au determinat transformările politice.

Mai mult decît atît, existența claselor sociale a produs și apariția primelor norme juridice. Dacă familia patriarhală a putut să indice doar cîteva rudimente juridice păstrate prin obicei, diferențierea în clase a adus cu sine și consacrarea definitivă a celui mai tare în legi scrise. „Le droit c'est la force" se spune pretutindeni și probabil că la început așa a fost. Consacrarea aceasta pe care clasa superioară s-a grăbit s-o fixeze în scris a început prin a fi foarte riguroasă. În această epocă, mecanismul de conservare a claselor se confundă cu înseși normele formaliste ale dreptului. Evoluția dreptului roman, a dreptului vechi german au mers în aceeași direcție.

Clanurile primitive, comunitare n-au drept propriu-zis. Acesta apare, după cum a arătat Post și, după el, Mazzarella, în urma diferențierii în clase.

Aproape peste tot lupta și revendicările claselor au creat și au transformat dreptul [1]. Codurile nu sînt decît programul de tiranie al claselor conducătoare. Nu dogmele dreptului natural au consacrat și mai mult vechea concepție romană, individualistă, asupra inviolabilității dreptului de proprietate?

Astfel s-a zis cu drept cuvînt că codul civil e codul bogaților. El păstrează ceea ce este, e un cod conservator de stări cîștigate, de privilegii, nu un cod echitabil, creator de noi datorii sociale.

Prin el burghezia capitalistă își poate păstra toate privilegiile, consacrate ca imuabile de doctrina ipocrită a dreptului natural. În el săracul nu poate căpăta o protecție fiindcă nici nu e vorba de el, fiindcă săracul, oricum, nu poate fi subiect de drept. Codul civil e un cod capitalist [2].

De aceea, azi, cînd proletariatul cîștigă o importanță specială, o mișcare pornită din Germania tinde să schimbe după glasul vremii și revendicarea drepturilor. În locul doctrinei individualiste, doctrina solidaristă, în locul dogmei intangibile [elasticitatea adaptărilor jurisprudențiale, în locul speculației] * capitaliste asistența la accidentele muncii, la asigurări, la [reglementarea orelor de muncă. Și ca fundament la atîtea măsuri] * noi: teoria riscurilor, teoria proprietății ca funcție socială, caracterul colectiv [3].

Viața spirituală a fost și ea mult influențată de regimul claselor. În primul rînd, morala. Nimic n-a fost mai inspirat de egoismul de clasă ca normele etice. Într-acestea, moravurile se confundă cu tactica de conservare a claselor. Dreptul a organizat constrîngerea materială a renegaților de clasă, morala a organizat disprețul și oprobriul public: toată cohorta conștiinței sociale și

[1] Ihering, *Der Zweck im Recht.*

[2] Ant. Menger, *Das bürgerliche Recht unde die besitzlosen Volksklassen.*

* Fragmente absente în Ediția I în 1944 unde al doilea e înlocuit cu un singur cuvînt: regule.

[3] Charmont, *Les transformations du droit civil.*

obiceiurilor conservatoare ale claselor. Creștinismului, care debutase prin a fi morala celor slabi și obijduiți, i s-a substituit în urmă o altă semnificație. El a devenit morala clasei dominante care invita sărăcimea la resemnare și abstinență în vederea vieții viitoare, pe cînd bogații uzau din belșug de plăcerile lumii acesteia.

Înseși artele și literatura păstrează o urmă a influenței acestui regim. Arta e un rezultat al regimului de clasă. E așa de adevărat acest principiu încît nu se poate concepe artă fără inegalități sociale, căci arta e lux și luxul e totdeauna apanajul claselor care trăiesc din munca altora. În mijlocul despoților celor mai feroce, arta a înflorit mai splendidă ca oriunde : de pildă literatura rusă în mijlocul regimului țarist și, invers, în sînul democrațiilor egalitare, arta e sfioasă, mediocră și asfixiată. Exemplu : America.

În trecut, fiecare clasă avea literatura ei aparte. Poezia lirică trubadurească a veacului de mijloc a fost creația clasei superioare, lirismul exaltat, lipsit de preocuparea casnică a zilei de mîine, aventurile idilice și galante cîntate de poeții medievali înfățișează de minune mentalitatea nobilimii feudale. Din contră, atitudinea satirică și moralizatoare, aceea care presupune o nemulțumire, ascunde o mentalitate de clasă necăjită care-și ascunde doleanțele în haina literaturii. *Le roman du Renard*, fabulele evului mediu au fost creația clasei burgheze, nemulțumită în expansiunea ei de altă putere, de forța nobilimii ce se împotrivea. Mai tîrziu, cînd revoluția franceză a dat lovitura de grație aristocrației, romantismul german, produs al clasei de sus, refugiat în trecut, pesimist și conservator n-a făcut altceva decît să plîngă vechile privilegii ale claselor înalte, formele fericite ale unei vieți dispărute. Lenau, Tieck, Novalis au cîntat pierderea credințelor religioase, a privilegiilor feudale și situația nefastă pe care a adus-o întronarea științei [1]. Antichitatea greacă e, de asemenea, caracteristică în această privință. Povestea epică a claselor înalte, aventurile unor cavaleri nobili, cărora le plăcea să-și audă cîntate isprăvile de vechii aezi, toate se cuprind în poemele homerice.

[1] G. Brandes : *Deutsche romantische Schule.*

Acestea sînt, în linii cam schematice poate, cîteva din efectele pe care diferențierea în clase le-a adus asupra vieții grupului social întreg.

Dacă clasele sociale n-ar fi existat sau ar fi luat o altă direcție, toate aceste fenomene ar fi căpătat cu totul altă fizionomie.

Poate literatura ar fi cîntat alte teme, formele juridice n-ar fi fost așa de formaliste, morala așa de îngustă și plină de prejudecăți, iar viața economică mai sobră în lupte și mai indulgentă în victime. Astăzi cînd clasele sociale își estompează granițele, cel puțin în formă, se va putea judeca dacă toate aceste fenomene au avut de suferit sau nu de pe urma acțiunii claselor.

V.

CONCLUZII

Ne-am deprins cu toții, pe urma unei prejudecăți comune, să privim sub un ochi pesimist lupta de clasă și întreaga ei evoluție. Au fost unanimi și oamenii de știință și politicienii de toate felurile în a susține că ea n-a fost decît o calamitate în istoria omenirii. Această apreciere pripită își are originea într-o critică impresionistă a fenomenelor sociale. Pe lîngă acestea, critica pe care socialiștii au adus-o organizării sociale, adesea de un patetic melodramatic, a contribuit mult să strecoare în mentalitatea celor mai mulți ideea că lupta de clasă și existența claselor sociale a fost nefastă pentru progresul civilizației. Pe de altă parte, umanitarismul modern, principiile egalitare admise oficial în coduri au făcut procesul claselor. Distincțiunea în clasă a încetat cel puțin ca formă și ca argument. Nimeni nu mai poate invoca privilegii și drepturi în numele clasei din care face parte.

Se știe totuși cît pot face legile abstracte contra moravurilor și obiceiurilor înăscute. În dosul articolelor legii, forța lor trăiește nebănuită. Că deosebirile economice, că felul muncii ce-o exercită fiecare clasă formează hotare peste care nu se poate trece, acesta rămîne fondul intim al lucrurilor ; forma poate fi alta.

Cu toate precauțiunile legii, cu toate utopiile visătorilor, lupta de clasă a rămas o realitate. Singurul lucru care s-a putut face a fost înlesnirea ce s-a dat tuturor claselor de a participa la viața socială. Nu mai există deci din punctul de vedere public o clasă mai merituoasă decît alta. Au dispărut privilegiile, preferințele arbitrare ; distincțiunile, hotarele între clase au rămas. Intervenția statului și a puterii publice în raporturile dintre clase a trebuit să aibă o limită fatală : forța economică a unora, slăbiciunea celorlalți.

Cu toate acestea, sistemul care a adus pentru prima oară în discuție lupta de clasă, sistemul socialist, printr-o coincidență logică de altfel, șterge din organizația lui viitoare demarcările dintre clase. În sistemul socializării instrumentelor de producție, capitalul dispărut va atrage după sine și hotarele dintre clase. E natural să se ajungă la o astfel de previziune cînd criteriul după care se disting clasele e cel economic ; dispar factorii determinanți, dispar și efectele lor : clasele.

Alături de socialiști, marea mulțime a sufletelor sentimentale, înduioșate de cruzimea neiertătoare a luptei de clasă, o condamnă în baza unui optimism social trandafiriu, care prevede realizarea fraternizării universale. Ceea ce e mai interesant e că în categoria celor care prevăd dispariția claselor se pot alătura și unele încercări de sociologie științifică. G. Richard de exemplu, plecînd de la o definiție îngustă a noțiunii de clasă, crede că acestea sînt menite să dispară. Cum s-a arătat mai sus, pentru el, elementele esențiale ale unei clase sînt următoarele : 1) o grupare profesională, 2) ereditatea, 3) localizarea funcțiunii. Însă în societatea contemporană toate aceste caractere sînt menite să dispară. Atunci cum se persistă în ideea existenței claselor ?

După Richard, aceasta are loc în urma confuziunii care se face între cele două sensuri diferite ale noțiunii de clasă, între *clasificația și sensul logic* al cuvîntului : muncitori — capitaliști — amploiați etc. — și *clasificarea sau sensul propriu-zis sociologic*, care indică ereditatea și localizarea profesiei, nu ideea de opoziție, ca cea logică : țărani, pescari, negustori. Ovreiul și capitalistul pot avea interese contrare, cum au proprietarul și chiriașul, dar ei nu formează două clase distincte sociologic, comparabile stărilor (états) vechiului regim.

Cineva poate fi proletar prima parte a vieții sale și capitalist în a doua : astfel e proprietarul funciar în Limousin vara și uvrier la Paris iarna. Clasificația socială nu cunoaște astfel de opoziții. Dacă considerăm din acest din urmă punct de vedere și nu din cel logic, atunci constatăm că pretutindeni clasele sînt în dispariție și că vechea democrație de clasă va fi în curînd un anacronism istoric [1].

Dacă voim să înlăturăm aceste argumente aduse în favorul dispariției claselor, vom răspunde întîi socialiștilor că criteriul economic în distincțiunea claselor nu e unicul, că noțiunea de clasă se poate deosebi și după criterii politice, juridice, morale etc., că, chiar dacă celelalte clase vor dispărea, două din ele vor rămînea totdeauna : *aceea a guvernanților* și aceea a *guvernaților* — după expresia lui Duguit, sau aceea a *intelectualilor* și a *manualilor*, pe care o propune Paulsen și care se poate identifica cu cea dintîi.

În ce privește pe Richard, i se poate răspunde că definiția dată de el claselor e prea strîmtă. O clasă nu e numai o grupare profesională întărită de ereditate și de localizarea funcțiunei căci atunci s-ar confunda cu o breaslă sau cu o castă. Ea *are în plus și un pronunțat caracter politic*. Deosebirea pe care o face sociologul francez între clase logice (bazate pe opoziționea de interese) și clase sociologice (bazate pe caracterele enumerate mai sus) e gratuită, căci clasele avînd fiecare de apărat un drept sau un privilegiu vor avea totdeauna de luptat pe teren politic cu alte clase și vor fi fatal opuse în interese acestora.

Astfel caracterele claselor sociologice *conțin implicit* în ele caracterele claselor logice. Acestea din urmă însă nu numai că nu par a dispărea din societățile moderne, ci din contră se accentuează din ce în ce.

Nimic nu întărește dar afirmația că clasele sînt aproape de apusul lor. Din contră, din studiul făcut de noi mai sus, s-a văzut cum, chiar în sînul celei mai înaintate democrații, nevoia organizației și natura psihologică a indivizilor tind veșnic către ierarhie. Fenomenul

[1] Richard, *op. cit.*, p. 330 și urm.

oligarhic care se produce găsește astfel în parte o explicație psihologică ce decurge din transformările psihice și din mentalitatea specială a diferitelor persoane și altă explicație în psihologia organizației, adică în necesitatea de ordin tehnic și tactic care decurge din consolidarea unui agregat politic. *Căci cine zice organizație zice ierarhie.*

Vilfredo Pareto a recomandat socialismul ca un mijloc favorabil de creație a unei elite în sînul clasei muncitorești. Căci pentru el elitele nu dispar, ci numai își cedează locul din cînd în cînd. Teoria *„circulației elitelor"*, formulată de el, ne arată un amestec nesfîrșit al claselor nobile ; vechile elemente atrăgînd și absorbind pe cele noi. Se pare că înșiși teoreticienii socialismului n-au susținut vreodată dispariția elitelor. Saint-Simon nu-și închipuia un viitor fără clase. El visa la creația unei noi ierarhii, fondată însă nu pe privilegii de naștere, ci pe inteligență și merit. Sistemul său e autoritar de la un capăt la altul. Fourier, cu mai mult pedantism, nu era nici el prea departe de aceeași credință : imaginase o ierarhie „de mille degrés", cuprinzînd toate guvernările posibile de la „anarhie" la „omniarhie". Marxismul însuși se vede silit să recunoască imaginația unei clase comuniste. După expresia neomarxistă modernă, statul nu e decît un sindicat format pentru apărarea puterii existente [1]. Pretutindeni astfel, în chiar planurile socialiste, nevoia existenței elitelor pare inexorabilă. Numai așa un temperament ca Gladstone a putut zice cu drept cuvînt : „că dragostea pentru libertate a unui popor nu are egal, decît dragostea pentru aristocrația sa".

Și la urma urmei de ce atîta dispreț pentru existența claselor ? Ne arată experiența trecutului că au avut o influență nefastă ? Au fost ele utile ?

Din acest punct de vedere, o cercetare obiectivă nu poate condamna apariția claselor. În primul rînd, diferențierea în clase a fost forma necesară prin care societatea a trebuit să treacă.

Fără regimul claselor care să fi făcut tranziția de la comunism la stat organizat, drumul societății spre progres ar fi fost mai lung și mai anevoios. Clasele au corespuns unei necesități și unei adaptări indispensabile. Fără ele n-am fi avut raporturile juridice consolidate în sisteme coerente, n-am fi avut originea statului. Fără să crecze diviziunea travaliului social, clasele l-au favorizat. Redusă la puterile fiecăruia, munca a căpătat o nouă impulsiune : plăcerea specialității. Dar nu numai atît. Dacă războiul extern a făcut popoarele să se îngrijească cu cele mai bune mijloace de rezistență, dacă el a stîrnit prima sămînță a progresului, clasele sociale cu lupta lor au făcut în interior un și mai mare serviciu statului, creînd prin acțiune emulația socială. Oprind curentul de tiranie al claselor dominante, muncindu-se să ajungă ele însele la putere, clasele au dat o luptă din care au învățat, și prin ele au învățat și indivizii componenți, că : spre a învinge, trebuie să te cultivi, să rabzi, să speri și să muncești. Lupta de clasă a stîrnit fermentul tuturor progreselor colective.

Și dacă cultura sufletească a unui individ stă într-un individualism moderat, diferențierea în clase a ajutat și aci culturii omenești, ajutînd individului la procesul de individualizare. Ideea de clasă a localizat, a canalizat sentimentul omenesc la un cerc determinat de persoane, i-a dat o intimitate mai profundă. În comunismul primitiv, unde promiscuitatea generală domnea, unde funcțiunea de simpatie era difuză, fiindcă se întindea peste tot grupul fără preferințe, sentimentul social își pierdea limitele, devenea vag. Conștiința de clasă a lucrat aici alături de familie și, reducîndu-i arcul simpatiilor exterioare, l-a întremat.

[Desigur că mentalitatea de clasă a avut și urmările ei rele asupra vieții individuale : spiritul sectar, prejudecăți etc. Toate acestea, privite de un ochi care știe să stabilească echilibrul, sînt neutralizate din belșug de calitățile menționate mai sus. Corespunzătoare unei utilități indispensabile, clasele sociale vor conduce încă multă vreme pașii șovăitori ai bietei omeniri către scînteia tremurătoare a viitorului întrezărit.] *.

[1] Michels, *op. cit.*, p. 286.

* Paragraf anulat în ediția din 1944.

DEMOCRAȚIE ȘI CREAȚIE

Discuția asupra legitimității și limitelor democrației, pe care un val de modă a făcut-o actuală și prin gazetele noastre, nu e așa de nouă cum cred cei mai mulți. Ea nu e nici invenția lui Lenin, care, în a sa *Stat și revoluție,* a repetat vechi obiecțiuni și nu e nici a lui Mussolini sau a doctrinelor pe care și le-a inventat din ordin.

Chiar sub forma aceasta, problema e cu mult mai veche. Înainte, s-a discutat mai mult asupra valorii filosofice a democrației. S-a combătut concepția egalitară, care n-ar fi existînd nicăieri în natură, s-a combătut, în numele darwinismului, noțiunea de fraternitate, iar sub egida socialismului pe aceea de libertate.

Toate argumentele aduse pe vremuri contra guvernării democratice se grupau în jurul ideii că aceasta ar fi în contradicție cu știința. Era pe vremea lui Guizot, Taine sau Tocqueville [1]. Astăzi democrația e acuzată de alte grave păcate. Luînd mai ales de exemplu parlamentul francez, i se impută o totală neputință de organizare și guvernare. Prin importanța excesivă dată politicii, încurajată mai ales de democrație, celelalte funcțiuni ale societății, economia ori administrația, sufăr. Și aceasta fiindcă selecțiunea valorilor nu se face după competență, ci după popularitate, ceea ce e altceva. Politica, apanajul regimurilor egalitare, paralizează, în lupte sterile, forțele de progres ale națiunilor. Democrația, prin incompetență, prin rivalitate, instabilitate și lipsă de continuitate, suprimă creația. Ea nu produce, ci, prin luptă stearpă, uzează.

Toate aceste constatări pe care le găsim astăzi în doctrina lui Ch. Maurras și de care publiciștii noștri iau cunoștință tardiv, dar cu atît mai fervent, nu sînt sugerate, după cum s-ar crede, de desfășurarea recentă a faptelor. Ele existau, — Maurras le-a formulat el însuși acum treizeci de ani, — chiar pe vremea cînd, departe de a fi în declin, cum se pretinde, democrația era în floare, în deplină prosperitate a forțelor sale. Mai mult, ele existau încă pe vremea cînd democrația nu era încă

[1] C. Bouglé, *La Démocratie devant la science,* Paris, 1905.

bine stabilită, ceea ce dovedește că neajunsurile care i se impută nu sînt legate de însăși ființa acesteia.

Toată semnificația operei lui Saint-Simon, dar mai ales a discipolilor săi Bazard, Enfantin, Perèire, Michel Chevalier etc., se reduce la o vie protestare contra politicii și acțiunii ei sterile. În mare parte politehnicieni, acești utopici practici visau la o societate pur economică, care să fie administrată de un consiliu tehnic, în felul cum sînt administrate azi unele societăți industriale. Era epoca entuziasmului pozitivist față de cuceririle mașinismului și ale finanței. Se spera într-o armonizare a intereselor în fața progresului tehnic, producției mereu crescînde. Firește că atunci politica, cu luptele și dezbinările ei, nu mai avea nici un drept și, mai ales, nici o utilitate. Colectivitatea putea fi condusă cum sînt conduse societățile pe acțiuni : de un consiliu de administrație. Guvernul și parlamentul deveneau, evident, inutile.

Proudhon, care nu era nici inginer, nici bancher, dar care, pe lîngă că avea ceva dintr-o anumită psihologie țărănească, de bănuială față de șiretenia urbanului, a avocatului și a politicianului mai ales, ca autodidact, se „epatase" de economie politică, de îndată ce i-a cunoscut la o vîrstă tîrzie, farmecele și misterele [1]. Ruralul dezadaptat și sociologul novice a susținut ca și saint-simonienii preponderența economicei asupra politicii. A voit și el desființarea guvernelor și a parlamentelor, pentru ca să fie înlocuite de acea faimoasă bancă de schimb mutual, după statutele căreia, dacă erai ciubotar, dădeai ghete și căpătai legume (Proudhon era vegetarian) !

Pe urmă democrația și instrumentele ei, guvernul și parlamentul, s-au dovedit, pe măsură ce înainta secolul XIX, ca realități indiscutabile. Criticile s-au rărit. K. Marx a dat și el un drept de întîietate economicei, dar n-a cerut desființarea politicii. S-a mulțumit numai să demonstreze subordonarea ei la interese materiale ale claselor.

[1] Autodidacții cînd descopăr America la o vîrstă înaintată, devin imediat sclavii noii științe, ca și acei care se amorezează la bătrînețe. Inginerul de poduri și șosele, G. Sorel, trăit 30 ani în provincie, a descoperit ca și Proudohn cînd s-a retras la pensie în Paris, economia politică. Dar atunci a devenit din birocrat pașnic, revoluționar fanatic.

Către sfîrșitul secolului, politica mistică de absolut, în genul lui „tot sau nimic", a șefilor socialiști dusese proletariatul, din punct de vedere al nevoilor imediate, la un impas. Contra politicianilor socialiști, impregnați de utopie intelectuală, spiritele modeste și practice din sînul muncitorimii au admis compromisul. În locul lui „tot", ei au preferat pentru moment „ceva".

Așa s-a înjghebat în Anglia și Franța politica realistă și eminamente practică a sindicalismului. Sindicaliștii dezgustați de disensiunile interminabile dintre socialiști către sfîrșitul secolului trecut, cînd alemaniști, broussiști și geusdiști se divizase și subdivizase la infinit, au cerut o organizare pur profesională a proletarilor, în afară de politica democratică a timpului. Candidatul sindicalist la alegerile din 1881, Joiffrin scrie : „Voim să lăsăm la o parte această veche politică burgheză, care constă în a vota pentru avocați, medici, literați, rentieri".

Teoreticianul, la început, a fost F. Pelloutier cu ale sale *Bourses de Travail*.

Ideile sale au fost reluate de un Hubert de Lagardelle, de Pouget, de un Ed. Berth, în general de grupul de la revista *Mouvement socialiste* și care au opus în teorie două noțiuni, după ei antipodice : „le citoyen" și „le producteur" [1].

Un pensionar, intelectual autodidact, Georges Sorel, apucat de un brusc „regain de jeunesse", a exagerat enorm aceste idei, construind o întragă filosofie antidemocratică și antipolitică, bazată pe violență, pe organizare profesională și pe desființarea statului. Cîțiva tineri entuziaști, decepționați în idealismul lor de felul cum a degenerat în politicianism vulgar dreyfusismul integral, au format în jurul lui Ch. Péguy (Daniel Halévy, Frații Tharaud, J. Benda etc.) un cenaclu care susținea idei mai mult ori mai puțin înrudite în această privință cu acelea ale lui G. Sorel [2].

[1] Vezi lucrarea mea, *Idée de révolution dans les doctrines socialistes*, capitolul ultim, care conține și o bibliografie completă a chestiei ; cf. C. Bouglé, *Entre citoyens et producteurs*, *Rev. de Métaphysique*, 1920 ; Pouget, *Les bases du syndicalisme*, p. 10 ; Maxime Leroy, *Sindicats et services publics*, p. 28, 29, 79.

[2] Pentru cercul Péguy, vezi J. et J. Tharaud, *Notre cher Péguy*, 2 vol., Paris, 1926.

Toate aceste idei, la care trebuie să mai adăugăm și doctrinele de circumstanțe, improvizate tocmai ca să scuzeze anumite evenimente, ale lui Lenin și Trotzki, veneau de la extrema stîngă.

Influențat de grupul de la *Cahiers de la quinzaine*, găsind o bază în organizarea acelor „Etats généraux" dinaintea lui Ludovic al XVI-lea, voind să dea o temelie regalismului său prin critica regimului republican și democratic, poetul Ch. Maurras a confecționat o întreagă doctrină, foarte înrudită cu a sindicalistului revoluționar G. Sorel. Se denunța anume impotența funciară a democratismului, bazată pe ideea lipsei lui de continuitate și competență.

Aceste idei au fost vulgarizate apoi de publiciști ca Jacques Bainville, de economiști ca Georges Valois sau de pamfletarul Léon Daudet, toți adepți ai naționalismului integral. Un ziar, *Action française*, servește această idee. Fără să cunoască subtilitățile literare ale maurassismului, conduși mai ales de evenimente, ajungînd la formele politice practice complect opuse, Lenin și Mussolini au îmbrățișat și ei atitudinea antidemocratică și antiparlamentară. *

Tuturor acestor doctrine și atitudini antipolitice, totuși așa de politice, le trebuia o justificare mai largă, o concepție filosofică care să le susțină. Aceasta a venit din America.

Se știe că raționalismul ca și pozitivismul sînt strîns legate de victoria democrației. Cu ajutorul științei care stabilește fenomene medii, generale, cu ajutorul mașinismului care e o aplicație a acesteia, plecînd de la ideea că superiorul se explică prin inferior, s-a înfăptuit sociologia democratică în secolul trecut.

Rațiunea a fost valoarea supremă pentru toți cei care au pregătit marea revoluție de la Rousseau și Mably la Condorcet, iar marea revoluție prin Robespiere i-a insti-

* O asemenea apropiere excesivă și inacceptabilă avea în vedere sensul antiburghez al menționatei atitudini, lăsînd din păcate în umbră tocmai esențialul și anume opoziția radicală a celor două ideologii politice. Istoria a demonstrat că frazeologia antiburgheză a fascismului n-a putut ascunde pînă la sfîrșit adevărata sa orientare : anticomunismul agresiv și organic.

tuit un cult suprem. Acest idol trebuia mai întîi dărîmat ca să se surpe în urmă însăși doctrina egalitară.

Într-o țară de „brasseuri" de afaceri, de realizări, de comercializare permanentă, unde oamenii de acțiune n-au timp pentru speculație ori contemplație, era firesc ca acțiunea să fie disprețuită ca o valoare caducă. Lumea americană de la sfîrșitul secolului XIX a produs ca o legitimare, teoretică pragmatismul. Intelectualismul și raționalismul erau disprețuite. Omul e înainte de toate un animal practic, activ. Voința, acțiunea trebuie să treacă înaintea cugetării dezinteresate. Știința nu e decît un instrument de adaptare. Abstracția teoretică e o absurditate. Adevărul, el însuși, nu e altceva decît o încoronare prin succes a unei ipoteze fecunde.

Aplicațiile politice ale acestei filosofii se ghicesc foarte ușor. „Productorul", adică omul practic e opus „cetățeanului" care apără himere ori abstracții ca libertatea ori egalitatea [1]. Pe de altă parte, democrația se sprijinea pe o sociologie deterministă. Acest regim de guvernare nu putea să apară decît datorită anumitor legi de structură socială. Voluntarismul pragmatist, după care acțiunea e creatoare de evenimente, permitea orice aventură dictatorială. Era de ajuns să vrei ca să poți. Oricine îndrăznește reușește. Iată învățămintele sociale ale filosofiei americane. Georges Sorel și, după dînsul, fascismul le-au acaparat ca să dea sistemului lor un fundament teoretic.

După cum se vede, izvoarele criticii antidemocratice sînt pe cît de multiple pe atît de disparate. Legendele își împrumută de unde pot elementele. Legenda după care democrația e un regim steril, lipsit de suflul creator a împrumutat elemente de la saint-simonieni, de la sindicaliști, de la pragmatiști, regaliști, dreyfusarzi integrali, bolșevici și fasciști. Toate aceste doctrine așa de dușmănoase între ele se împacă de minune cînd e vorba să condamne regimul democratic.

Vom vedea îndată întrucît criticile aduse sînt fundate.

Mai înainte ne trebuie însă o clarificare prejudicială. Ce trebuie să înțelegem prin democrație ? Cînd condamni un regim în mod loial, nu ai dreptul să-i pui în sarcină

[1] „Cetățeanul ca cetățean e indiferent prin natură față de problemele economice fiindcă el a fost format de politică pentru putere", Leroy, *op. cit.*, p. 29.

decît propriile lui defecte, dar nu și acelea ale regimurilor înrudite.

De aci necesitatea unor definiții și delimitări. Cu siguranță că astăzi, după o experiență de mai bine de un secol, nimeni nu mai împărtășește entuziasmul naiv al primilor teoreticieni democrați. Nimeni nu mai crede ca Rousseau că acest regim coincide cu idealul însuși. Mulți nu mai înțeleg astăzi martiriul unui Barbès ori Blanqui, convingerile simpliste și dîrze ale republicanilor în felul lui Raspail ; puțini mai împărtășesc elanurile mistice de adorație a democrației ale unui Seyès ori Robespierre. O lungă practică ne permite să fim mai circumspecți, mai critici, mai rezonabili. Acum putem încheia un bilanț pozitiv, cu profituri și pierderi. În locul admirației pure și simple trebuie să facem loc unei constatări științifice mai ponderate.

Știm în zilele noastre că regimul democratic modern se identifică cu desființarea unui regim economic și cu înlocuirea lui prin altul. Această operație e datorită victoriei în stat a unei clase. În locul producției locale, fărămițată de bariere feudale, în locul economiei urbane și feudale strict limitată la un schimb între țăranii învecinați unui oraș și corporațiile acestuia, producție comprimată de prețuri maximale și de interdicte de tot felul, se formează încetul cu încetul economia națională și internațională.

Aceasta e opera capitalismului, care, sub forma comercială și bancară, se încheagă în unele țări chiar din secolul al XIII-lea [1].

Economia națională și internațională, din ce în ce mai puternice sub influența capitalismului, elimină peste tot vămile feudale și urbane și lasă o libertate totală comerțului nu numai pe toată întinderea unei țări, dar leagă prin tratate de comerț înseși țările între ele. Doctrina libertară „laisser faire, laisser passer", libera concurență, desființarea corporațiilor cu regimul lor de fier de către Turgot, abrogarea îndatoririlor feudale prin marea revoluție, desființarea titlurilor de noblețe sînt simple corolare ale triumfului economiei naționale, aceasta, ea însăși o consecință a expansiunii capitalismului. De această structură economică și de victoria ei și-a legat destinul

[1] Vezi W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, vol. I.

o clasă socială, burghezimea. Regimul politic și juridic care consacră revoluția burgheză contra nobleței feudale și municipale e democrația.

Principiul cardinal după care se conduce această formă de guvernămînt e libertatea. Libera circulație a avuțiilor, degajate de frînele feudale și etatiste, libera dezvoltare a oricărei persoane, indiferent de clasa din care face parte, iată revendicarea *pur* burgheză satisfăcută prin revoluția din 1789. Dar la răsturnarea vechiului regim au luat parte mai multe clase. Burghezia opozițională a utilizat forțele poporului, ale țăranilor și proletarilor. Ca să-i ademenească, din demagogie și constrîngere, burghezia a înscris în programul ei, alături de cuvîntul libertate, care o interesa în primul rînd, și pe acelea de egalitate și fraternitate, care satisfăceau mai ales pe aliații de luptă. Compoziția partidelor în timpul marii revoluții și istoricul luptelor de clasă arată clar aceasta [1].

De-a lungul secolului al nouăsprezecelea, alianța s-a desfăcut încetul cu încetul. Burghezia bine consolidată era destul de tare ca să dispenseze de concursul muncitorilor.

Revoluția din iulie 1830, care a răsturnat autocratismul lui Carol X și ultimele veleități de restaurare ale nobleței, a fost făcută și aceea cu concursul proletariatului. Dar acesta a căpătat atunci o primă deziluzie. Din victoria comună n-a profitat pentru el nimic. Revoluția din februarie 1848 a rupt complect relațiile între burghezimea democratică și lucrători, care, de aici înainte, se constituiesc în partid aparte. Cu ajutorul *Manifestului comunist*, își constituiesc și un program separat. Pe viitor, formulele egalitate și fraternitate sînt monopolizate de socialiști. Ele se desprind din idealul democratic și se opun din ce în ce mai mult acestuia. Democrația burgheză le mai întrebuințează și ea din cînd în cînd, dar pe nedrept. Adevăratul punct cardinal, în adevăr realizat de toate instituțiile democratice, e acela de libertate. În jurul acestei noțiuni trebuie definită democrația. Programul politic al acestui regim a evoluat tot timpul de-a lungul sec. XIX. Amorf și neclar la început, el s-a diferențiat încetul cu încetul, ajungînd în adevăr precis abia către sfîrșitul se-

[1] A. Lichtenberger, *Le Socialisme et la Révolution française*, Paris, 1899 și A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, Paris, 1909.

colului. Contribuția adevărată adusă de democrație la istoria politică e ideea de libertate. Pentru aceasta, s-a lucrat efectiv mai bine de un secol. Ce va da realizarea ideii de egalitate ori fraternitate, ne va spune viitorul, cînd se vor înfăptui aspirațiile comuniste.

Aceste două idei n-au fost îmbrățișate de democrație decît „à contre coeur", din cauza alianței ei cu proletariatul. De aceea, ele au fost vizibil și intenționat neglijate ori chiar sabotate de-a dreptul. Măsurile de politică socială, de legislație uvrieră, de asistență, au fost zmulse guvernelor democratice de puterea mereu crescîndă a socialismului.

Dar ele le-au concediat forțat și nicidecum benevol.

Cînd idealul democratic era încă confuz, nediferențiat și cuprindea în el și elementele străine de care e vorba, el era aspru criticat tocmai datorită înglobării și acceptării lor. Se făcea o vină democrației din imposibilitatea teoretică a egalității ori a fraternității (Filosofii sociali conservatori triumfau ușor, arătînd că nicăieri în natură nu există egalitate ori fraternitate). Și democrația înghițea pe nedrept aceste reproșuri, fiindcă avea încă interesul să mențină alianța cu clasa muncitoare. I se imputa apoi falimentul în fapt al măsurilor luate în vederea egalizării economice și a înfrățirii claselor. Dar democrația nici nu voia aceasta, iar cînd ceda insistențelor aliatului (pînă la 1848) sau inamicului politic (după 1870) o făcea de nevoie.

N-avem dreptul să imputăm unui regim altceva decît ceea ce a voit să facă. Nu poți acuza pe cineva de alte defecte decît de acelea care-i aparțin, nu poți să-i discuți, fără să te abați de la corectitudinea științifică ori bună credință, alte principii decît acelea în care crede.

Ideea centrală, postulatul vital al democrației e ideea de libertate. În jurul și pe baza ei, trebuie limitată și definiția acestui regim.

Pe lîngă triumful economiei capitaliste, care nu se putea înfăptui altfel decît fără piedici și restricții, ideea de libertate s-a format încetul cu încetul prin degajarea individului de mediu, prin apariția personalității. După cum se știe, societățile primitive prezintă o perfectă omogenitate. Conformismul sever nu permite ca individul să se degajeze din masa comună a colectivității. Toți membrii grupului sînt la fel. Ei nu au nici măcar nume deosebit.

Cu creșterea volumului, a densității (prin apariția orașelor), a mobilității (prin activarea transporturilor), a eterogeneității (prin imixtiunea străinilor), individul se degajă încet-încet ca o valoare autonomă din confuziunea mediului. Difuzarea culturii în masele largi a ajutat mult la aceasta. Societatea medievală a secolului al VIII-lea ori al IX-lea, din punct de vedere al structurii era identică cu orice trib primitiv. Patru sau cinci secole de transformări în genul celor indicate mai sus au adus apariția conștiinței individuale. Punctul culminant al formării personalității îl atinge revoluția franceză și ecoul său etic, morala kantiană. Voința autonomă și libertatea stau la baza acestei morale. Individul, după cum se exprimă filosoful de la Königsberg, ajunge un scop în sine și nimănui nu-i e permis să-l întrebuințeze ca instrument, să facă dintr-însul un simplu mijloc.

Suveranitatea și libertatea absolută a individului, iată morala democratică supremă. Se înțelege de la sine că odată ajuns la conștiința de sine, la lumină și la nevoia de libertate, individul nu mai poate suporta tirania absolutistă a unui Cezar sau a unei clase. El își cere drepturile la viață. Dacă, după cum spune La Bruyère, pe timpul lui Ludovic al XIV-lea, țăranii francezi nu se revoltau, e că nu simțeau nevoia libertății, nefiind încă individualități degajate de masa colectivă. Dar pe de altă parte, istoria nu cunoaște tiranie suportată benevol de indivizi conștienți. Pe măsură ce numărul oamenilor luminați crește, regimurile autocratice devin fatal imposibile.

Dacă egalitatea ori fraternitatea sînt străine mai mult ori mai puțin democrației, ideea de libertate constituie însăși rațiunea de viață a acestui regim. Democrația nu e, așadar, decît forma de guvernămînt care asigură autonomia și conservarea ca atare a individului. Dar chiar și această definiție, cu caracterul ei general și vag, trebuie precizată încă. Spuneam că la începuturile ei democrația era ambițioasă. Afișa idealuri orgolioase și principii absolute. După un secol de funcționare, puțin relativism trebuie introdus. O definiție mai modestă e mai potrivită cu posibilitățile și ambițiile actuale ale acestei politici [1].

[1] De aceeași părere, H. Kelsen, *Won Wesen und Wert der Democratie*, p. 26.

Democrația nu e altceva decît un artificiu de guvernămînt care controlează și oprește abuzurile, care oprește pe cei care conduc să nu înlăture libera expansiune a condușilor. Cu o formulă mai clară, am defini acest regim astfel : *democrația e regimul politic care oferă minimum de libertate permisă guvernanților și maximum de libertate permisă guvernaților* [1].

Garanțiile constituționale, principiul separației puterilor, sistemul bicameral, toate acestea la un loc tind să satisfacă definiția de mai sus.

Iată-ne lămuriți asupra a ceea ce avem dreptul să cerem de la democrație. În limitele acestei definiții, să studiem problema care ne preocupă și anume dacă acest regim este compatibil cu creația, cu producția de care mai ales astăzi, orice societate are nevoie, sau dacă nu cumva democrația paralizează prin luptele ei intestine, prin disoluția și anarhia din sînul ei orice principiu organizator și productiv. Mai ales că, oricare ar fi rezultatul acestei anchete, oricare ar fi ideea pe care ne vom face-o despre posibilitățile viitoare ale democrației, acest regim *există*, se impune cu necesitatea unui fapt, peste care, fie că-l iubești sau nu, nu se poate trece.

În adevăr, iată ce ne spune în această privință unul din cei mai eminenți și în același timp mai ponderați (deci mai puțin suspecți în ochii antidemocraților) din constituționaliștii francezi : „În rezumat, adeziunea la democrație e o afacere de sentiment. Ea nu se impune. Dar fie că iubești, fie că nu iubești democrația, nu există decît un singur mod rezonabil de a o considera : este de a-ți da seamă bine că ea e un fapt, un fapt necesar, ineluctabil, ca alternanța anotimpurilor sau ca revoluțiunile astrelor : toți indivizii majori care compun o societate pretind să exercite o influență asupra conducerii ei : e o tendință ireversibilă, aș zice chiar fizică, ca și tendința corpurilor de a cădea către centrul pămîntului, de pildă. Democrația e un fapt. Ea poate zice : «*sum quia sum...*»". Năzuința democratică e generală, e irezistibilă. Poți s-o regreți, după cum negreți reîntoarcerea iernii și cu aceeași

[1] Pentru alte definiții ale democrației : W. Hasbach, *Die moderne Democratie*, p. 133 ; James Bryce, *Les democraties modernes*, t. I, p. 33 ; Steffen, *Das Problem der Democratie*, 1917.

inutilitate. Este absolut în zadar să ne dedăm în legătură cu aceasta la o filosofie de oftaturi. Mai bine e să te adaptezi, să te acomodezi, să perfecționezi, pe cît posibil instituțiile, astfel ca să tragem din ele cel mai mare bine, sau, cel puțin, cel mai mic rău posibil" [1].

Perfect de acord cu acest mod de a vedea, studiul de față nu va face decît să constate, să explice sau să elimine obiecții nefundate, ireale.

II.

Imposibilitatea de creație a democrației se reduce la următoarele două puncte: a) Sistemul reprezentativ al democrației, bazat pe criterii pur politice, nu numai că *nu încurajază competența*, dar o sabotează; b) chiar dacă parlamentele democratice ar selecta oameni competenți, ele n-ar putea produce nimic din cauza *individualismului* lor excesiv, din cauza disensiunilor dintre grupuri, care întrețin o permanentă *instabilitate* a ministerelor și prin urmare o lipsă totală de *continuitate* în legiferare și administrație [2].

Să examinăm pe rînd aceste două acuzațiuni, aduse democrației.

Acum vreo cincisprezece ani, criticul literar E. Faguet scrisese o broșură plină de spirit, *Le culte de l'incompétence*, prin care dăduse alarma asupra unuia din cele mai fundamentale vicii ale democrației. De atunci încoace, cei cîțiva publiciști adunați în jurul lui Ch. Maurras și al ziarului *Action française* repetă, sub o formă sau alta, în toate articolele lor aceste critici. Dar nu numai din rîndurile partidelor din dreapta se ridică obiecții în această privință. Profesorul L. Duguit și-a însușit în unele privințe acest mod de a vedea. Cu o formulă deosebit de pregnantă, publicistul și parlamentarul francez Ch. Benoist a rezumat astfel tendința democrației de a încuraja

[1] Barthélemy, *Le problème de la compétence dans la Démocratie*, Paris, 1918, p. 20.

[2] Aceste idei formează mai ales obiectul doctrinei lui Ch. Maurras. În afară de operele acestuia, vezi: A. Thibaudet, *Les idées de Charles Maurras*, ed. Nouvelle Revue Française.

incompetența: „N'importe qui étant bon à n'importe quoi, on peut n'importe quand le mettre n'importe où" [1].

Propaganda politică urmărește înainte de toate popularitatea. Un politician care reușește să devină cunoscut în circumscripția sa, indiferent de priceperea ori calitățile pe care le are, va intra în parlament. Cutare tehnician, specialist, ori măcar om de cultură generală, inapt însă la demagogie va rămîne pe dinafară. Astfel parlamentele — și din ele se recrutează și ministerele — ajung să nu mai reprezinte expresia culturii și capacității unei țări. „Fie că e exact sau nu că în țările europene nivelul intelectual al parlamentelor a scăzut, așa cum se spune în mod general, e totuși adevărat, fără îndoială, că tot ceea ce e mai bine ca inteligență și talent printre cetățeni nu se găsește nicăieri în aceste adunări" [2].

Dar un regim incompetent nu poate produce și nu poate remedia nimic. În fața celor mai urgente și grave probleme, el se mulțumește să pronunțe discursuri răsunătoare sau să răspundă cu legi rău făcute. Incapacitatea lui e evidentă. Dar selecțiunea făcută prin politică, adică prin popularitate demagogică, nu poate fi alta. Așadar, răul e profund. El are oarecum trei etaje, pornește de jos de la alegători, se întinde în parlament și de la aceștia la miniștri.

Așadar, incompetență peste tot. Întîi în corpul electoral, care-și trimite reprezentanți în parlament, apoi printre parlamentari, în fine printre membrii care compun guvernele. Să analizăm pe rînd adevărul acestor afirmații.

Incompetența alegătorilor constituie una din cele mai obișnuite obiecțiuni contra votului universal. Taine, un adversar hotărît al acestui mod de a vota, îl compară cu... „un chancre toujours coulant". Montesquieu, din contra, crede că nimeni nu e mai bine indicat să aleagă mai bine ca poporul. „Poporul e admirabil în a alege pe acei cărora trebuie să le încredințeze o parte din autoritatea sa" [3].

Rousseau e de aceeași părere: „Poporul se înșală mult mai puțin asupra alegerii decît un prinț. Un om de me-

[1] Citat de J. Barthélemy, *op. cit.*, p. 4.

[2] J. Bryce, *Les démocraties modernes*, t. II, p. 377.

[3] Montesquieu, *Esprit des lois*, Cartea II, Cap. II.

rit e tot așa de rar într-un guvern absolutist ca un prost într-un minister republican" [1].

Majoritatea teoreticienilor democrați identifică de obicei o națiune care-și alege reprezentanții cu o familie care într-un proces își alege cel mai bun avocat (Faguet).

Cu toate acestea, în realitate, lucrurile nu se petrec chiar așa. Alegerile se fac de obicei în baza unui program. Dar cîți din masa mare a alegătorilor pricep sau pot judeca acest program ? Difuziunea presei cotidiane în adîncurile poporului remediază de o bucată de vreme acest inconvenient. Dar cîți cetățeni citesc ? E drept mult mai mult astăzi ca acum patruzeci ori cincizeci de ani. Totuși numărul lor e încă insuficient. Și se mai pune și chestiunea peste ce fel de presă cad.

Ținînd seamă de toate aceste rezerve, în parte fundate, trebuie să observăm totuși că progresele culturii, cel puțin în țările civilizate, sînt din ce în ce mai mari. Lucrurile au ajuns așa, încît un profesor ca J. Barthélemy, care nu poate fi acuzat de prea multe înclinații către stînga, constată : „La moyenne intellectuelle des chauffeurs de taxis n'est peut-être pas plus basse que celle d'une bonne moitié des électeurs censitaires de la monarchie de Juillet" [2].

Aceste observații făcute, nu rămîne mai puțin adevărat că, în limitele regimului democratic și în interesul bunei sale funcționări, se impun anumite puncte de reorganizare a sufragiului universal.

Legiuitorul a indicat în unele țări diferite măsuri, diferite bariere, după care s-ar putea face oarecare selecțiuni mai competente de către corpul electoral. Care sînt acelea ?

După cum se știe s-a propus cenzul.

Constituțiile din 1791 și aceea din anul III, cu toate că erau așa de înaintate, au pus principiul cenzului. Boissy d'Anglas în raportul său la Constituția votată de Convențiune susținea că datoria unei democrații e să fie bine reprezentată. Dar aceasta nu se poate decît dacă se trimit în parlament persoanele cele mai instruite, mai cultivate dintr-o țară.

[1] *Contrat social*, Cartea IV, Cap. VI.
[2] *Op. cit.*, p. 35.

La rîndul lor, acestea nu se pot recruta decît din clasa oamenilor avuți, care și-au putut plăti o lungă instrucție, care, după expresia lui Aristot, „au avut timpul să fie virtuoși".

Trebuie de recunoscut cel puțin după unii autori, că parlamentele cenzitare se prezintă, din punctul de vedere al competenței tehnice, cu mult mai bine : dezbaterile conservă o anumită ținută, discursurile sînt scrise și bine compuse, ignoranța nu se etalează, procesele-verbale pot fi consultate și azi cu oarecare profit [1].

La toate acestea, se opune însă o întreagă situație de fapt.

O Cameră cenzitară nu mai poate satisface astăzi starea de spirit publică. Spirite eminente și perfect competente ar rămîne pe din afara parlamentului, fiindcă sînt lipsite cu totul de avere. Astăzi, contrar celor afirmate de Boissy d'Anglas, există o mulțime de intelectuali și poate din cei mai excelenți care sunt recrutați din clasele cele mai paupere. În afară de aceasta, un parlament bazat pe cenz n-ar putea satisface marea masă a poporului, care dorește să fie direct și nu indirect reprezentată. Și istoria nu cunoaște precedente după care un drept istoric cîștigat să fie retrocedat. Și după cum am văzut mai sus, democrația e un fapt de care nu putem să nu ținem seamă. Cenzul trebuie astfel înlăturat dintre soluții.

Unele țări au pus ca condiție a dreptului de vot minimum de instrucție. Constituția anului III îl cerea. La fel, unele țări din Statele Unite ale Americei sau pentru alegerile administrative, Belgia.

Se cere acolo posesiunea cetitului și a scrisului pentru a avea dreptul de vot. Această limitare aduce, fără îndoială, oarecare foloase. Sînt șanse ca deputații să fie ceva mai bine aleși.

Dar oare simpla cunoaștere a cetitului și a scrisului e suficientă în a selecta talentele și competența ? Dar dacă ridicăm cererile, dacă pretindem o instrucție superioară „se ajunge la un regim pedantocratic, la un mandarinat detestabil : nimic nu probează că purtătorul unei diplome științifice are mai mult bun simț, judecată, experiență

[1] *Ibid.*, p. 39.

practică a oamenilor și a lucrurilor decît ansamblul cetățenilor care n-o au" [1].

E mai ingenios poate de a introduce pe ici și colo unele din experiențele belgiene asupra votului plural. Acolo, se menține votul universal pentru totalitatea cetățenilor, se dă însă prioritate acordîndu-le mai multe voturi celor care au anumite merite. Așa, de pildă, tatăl de familie sau proprietarul (pentru aceștia sînt valabile obiecțiile aduse cenzului) au cîte un vot în plus. Intelectualul, care posedă diplome superioare, are două voturi. Nimeni nu poate cumula însă mai mult decît trei voturi. S-ar putea modifica criteriile după care se acordă aceste voturi în plus. S-ar putea alătura competența profesională și desființa, de pildă, votul acordat proprietarilor. Cu anumite modificări, principiul e, oricum, interesant. El poate sugera unele corective neajunsurilor de astăzi.

La aceste mijloace de ameliorare ale votului universal către un regim de mai bună selecționare a competinței, trebuie să mai adăugăm organizarea opiniei publice. În țările de mare civilizație libertară, curentele ieșite din masele publice corectează și îndreaptă în diferite ocazii voința corpului electoral [2]. Cu cît această opinie e mai conștientă, cu cît indicațiile ei sînt mai sigure, cu atîta rezultatul votului e mai plin de calități. Ca cineva să se bucure de asentimentul mulțimii, trebuie să fie cunoscut și să se bucure de o anumită reputație, să fie oarecum lansat și în aprobarea opiniei publice. De aceea, scrutinul de arondisment, ca în Franța, nu va duce la un parlament competent. Cu cît circumscripția electorală e mai mare (cîteodată nu e de ajuns nici un singur județ), cu atît șansele unui personaj mediocru sînt mai mici. Un altul capabil și reputat e cunoscut însă de o provincie întreagă.

Problema alegerii competente nu va putea fi rezolvată complect însă decît printr-o reformă în moravuri, printr-o educație politică. Dar aceasta nu poate fi decît tot opera democrației. Educația politică se face printr-o lungă învățare a libertății și demnității politice. Ca să poți vota bine, trebuie să fi avut multă vreme libertatea de a decide cum vrei de votul tău. Ca să știi să înoți, trebuie să

[1] Barthélemy, *op. cit.*, p. 41.

[2] Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlin, 1922. Cf. E. Wieser, *Das Gesetz der Macht*, 1926.

te scalzi des. Dar aceasta nu se întîmplă decît numai în regimurile democratice. „Din nenorocire, democrația este în general condamnată să-și facă ea singură propria ei educație. Guvernele despotice au foarte rar voința sinceră de a prepara guvernanții pentru o colaborare viitoare" [1].

Adversarii democrației, acei care găsesc că excesul de politică care n-are în vedere decît popularitatea prin demagogie viciază pînă a-l face imposibil regimul parlamentar, cred că un sistem bazat pe reprezentarea profesională ar întrona în locul vorbăriei politice competența tehnică [2]. Sismondi, încă din 1819, ajunsese la următoarea constatare care îi apărea ca un fel de lege : „Cînd o corporație trebuie să aleagă unul din membrii săi ca s-o reprezinte, ea nu alege niciodată pe cel mai rău".

Avocații nu-și aleg niciodată pe cel mai mediocru dintre ei ca decan ; senatorii inamovibili, aleși tot de senat în Franța, sînt de cele mai multe ori parlamentari excelenți ; la fel, rectorii și decanii facultăților.

Pentru a soluționa problema competenței corpului electoral, grav atinsă de votul universal, n-avem decît să punem pe fiecare să voteze în breasla lui : acolo, va vota bine și conștient, fiindcă, întîi, ne pricepe și, al doilea, e interesul lui în joc ca să fie bine reprezentat. Avocații, medicii, croitorii, agricultorii, profesorii vor avea fiecare reprezentanții lor autorizați. În locul deputatului enciclopedic, diletant, care știe și face de toate, va apare tehnicianul specialist care va fi totdeauna competent să soluționeze o chestiune oricît de grea, dacă cade în domeniul său [3].

Această reformă, așa de mult trîmbițată de acei care vor să înlocuiască parlamentul politic cu unul tehnic, n-a căpătat pînă acum nicăieri nici o aplicare, decît una foarte

[1] Barthélemy, *op. cit.*, p. 35.

[2] La aceștia trebuie să adăugăm și pe sindicaliști. Vezi : Griffuelhes, *L'action syndicaliste*, 1908, pe profesorul L. Duguit și, pînă la un punct, pe sociologul E. Durkheim : vezi prefața la ed. III a lui *Division du travail social*.

[3] Vezi în această privință, afară de opera lui G. Sorel, Ch. Maurras și a sindicaliștilor în general, Ch. Benoist, *La crise de l'état*, Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, 1911, t. I, p. 388, Walter Rathenau, *Der neue Staat*, 1911 ; Maxime Leroy, *Vers une république heureuse*, Paris, 1925 și Herrfahrdt, *Das Problem des berufständischen Vertretung*, 1921.

slabă (pentru agricultură, comerț și industrie) în senatul nostru și în cîteva din camerele statelor particulare din Germania. De altfel, e mai mult decît probabil că aplicarea ei nu va aduce rezultatele care se așteaptă și aceasta pentru mai multe motive :

1. Nu e deloc sigur și nu avem nici un motiv să credem că dacă alegătorii vor fi organizați în colegii profesionale, vor vota *tehnic*. Din contră, e sigur că ei vor vota tot *politic*. Se va alege tot cel mai *abil*, dar nu cel mai *capabil*, sau cel capabil nu se va alege decît într-atît întrucît va fi abil. Popularitatea, afabilitatea și gentilețea candidatului, știința sa de a specula simpatia ori interesele camarazilor vor fi acelea care vor decide ca și în regimul politic.

Dovadă e că alegerile de la Camerele de comerț și industrie, de la cele agricole și eparhiale de la care se așteaptă alte criterii de alegere și altă conștiință electorală, dau, la noi, majorități guvernului, mai mult chiar decît votul universal. Dar și în alte părți. De pildă, colegiile municipale din Franța. Se prezumă că un alegător cunoaște, cînd votează pe primarul său, nevoile micii sale comune. Aceasta nu împiedică ca să nu fie aleși cei mai incompetenți primari. Nimeni nu se întreabă dacă e bun ori rău gospodar. După cum ne spune Barthélemy, alte considerente importă : dacă e religios ori nu, în care partid politic e înscris, dacă e bogat ori sărac etc. etc.

Psihologia omenească e mult mai complicată decît se crede. În unii oameni, ambiția și nevoia de putere sînt mai tari decît interesul, decît profesia, decît instinctul de conservare. Dar acestea sînt aptitudini politice și nu tehnice.

2. Un specialist excelent în meseria lui poate fi mai mult decît mediocru atunci cînd trebuie să se pronunțe asupra intereselor publice. Poți să ai talent în profesia pe care o exerciți și să n-ai nici o pricepere în conducerea afacerilor generale.

O cameră compusă din tipografi, profesori, negustori de vite, bărbieri și medici va fi inferioară din punctul de vedere al conducerii afacerilor publice parlamentului actual. Talentul politic e altceva decît cel tehnic.

Un profesionist plin de talent din punct de vedere pur tehnic poate foarte bine să nu-și dea seamă care sînt măsurile legislative sau administrative cele mai avantajoase pentru profesia sa. „Poți fi capabil să pui la punct perfect un cronometru și să nu-ți dai seamă care sînt cele mai favorabile condiții pentru industria ceasornicarilor".

Dar chiar dacă un profesionist și-ar da seamă de interesele breslei lui, e absolut sigur că va ignora care sînt măsurile de ordin social general care trebuie luate în interesul națiunii întregi. E sigur că miopia și egoismul profesiei sale îl vor face să ignoreze veleitățile și nevoile celorlalte profesii. „Cînd se va da curs tuturor acestor interese contradictorii, cînd statul va voi să fie protecționist cu producătorii de materii prime, liber-schimbist cu industriașii, cînd se va da satisfacție editorilor care cer un mare impozit asupra cărților străine ca să le vîndă scump pe ale lor, se vor satisface doleanțele sfeclei și recriminările viței de vie, cînd cu un cuvînt se vor satisface cel mai mare număr de interese particulare, atunci țara va fi ruinată și interesul general sacrificat. Trebuie deci nespecialiști, netehnicieni, pentru a defini interesul general deasupra sumei intereselor particulare, sau mai degrabă trebuie indivizi a căror specialitate să fie tocmai înțelegerea interesului general : adversarii îi numesc politicieni, amicii oameni de stat" [1].

3. Anatole France, cu ironia sa obișnuită, ne prezintă undeva un ciubotar care e convins că toate nenorocirile Franței se datoresc faptului că țara aceasta nu e condusă de ciubotari. Și fiecare profesionist gîndește la fel. Închipuiți-vă ce anarhic și ce eterogen ar fi acest faimos parlament de competințe !

Și gîndiți-vă că toate acestea sînt cerute în numele unității organice, a omogenității și a posibilității de creațiune și producție ! Doar sindicaliștii au inventat reprezentarea profesională tocmai ca să distrugă unitatea juridică și politică a statului pe care-l vor desființă. În asemenea condiții, dizolvarea statului ar fi, cu siguranță, iminentă. În 1917, s-a adunat la Paris un congres al industriei cărții. După primele contracturi, această adunare s-a despărțit în două tabere. Fabricanții de hîrtie cereau interzicerea importului hîrtiei străine, iar tipografii vroiau liberul import a acestei mărfi.

Aceasta dă o precoce și sumară idee de ceea ce ar fi un parlament profesional.

---

[1] Vezi pentru aceste puncte : Barthélemy, *op. cit.*, p. 47.

Nu mai insistăm asupra scăderii nivelului intelectual pe care ar aduce-o aceste Camere de profesioniști competenți, cînd agricultorul va fi reprezentat de agricultor, farmacistul de farmacist, comerciantul de comerciant. Intelectualii vor reprezenta o infimă majoritate și vor fi desființați de puterea meșteșugarilor. Cu drept cuvînt s-a spus că un asemenea sistem n-are altă menire decît să aducă distrugerea inteligenței. Știu, manualii sînt la modă chiar printre intelectuali, dar oricum. Corectivele sufragiului universal nu pot veni decît de la democrație. O adevărată și sinceră educație politică va aduce și domnia competenței în corpul electoral. Aceasta e singurul remediu.

După problema competinței corpului electoral, să examinăm pe aceea a aleșilor, a parlamentarilor.

E un lucru prea cunoscut critica pe care mulți o aduc parlamentarilor din cele mai multe țări. Ceea ce li se impută mai ales e vorbăria infinită a discursurilor, care nu numai că împiedică o lucrare să-și continuie mersul normal, dar reușește de multe ori să paralizeze cu totul o mișcare legislativă.

Nu mai vorbim de Franța, unde aceste critici se servesc zilnic prin presă. Dar chiar în țări ca Anglia, compoziția și funcționarea parlamentului e considerată în scădere față de ceea ce era acum cinci sau șase decenii.

Discursurile nu numai au aceleași calități oratorice ori legislative, legile sînt rău studiate, raporturile dintre parlamentari sînt violente ori triviale, nivelul moral și intelectual cu mult mai jos ca în vremea clasică a parlamentarismului. De aceea, „indiscutabile mărturii indica că, în majoritatea țărilor popoarele nu admiră așa de mult ca altădată guvernul reprezentativ ; ele nu mai au aceeași încredere pe care a acordat-o generația care, în Anglia bunăoară, își constituia o istorie constituțională din învățăturile Hallam sau Macauiay și filosofia politică din Stuart Mill și Bagehot. Același lucru în Statele-Unite, unde generația actuală nu mai împărtășește față de instituțiile sale entuziasmul pe care-l profesau americanii între 1820 și 1850“ [1]. În Germania, de asemeni, se cere

[1] Bryce, *op. cit.*, p. 371—372.

„nu un parlament de vorbă, ci unul de lucru“ [1]. Nu mai vorbim de Franța. În general, se impută acestor parlamente, lipsa de valoare individuală a membrilor lor. Cea mai mare parte dintr-înșii sînt avocați. Dar Herbert Spencer susținea că avocații, cînd sînt deputați, au tot interesul ca legea să fie neclară, pentru că din obscuritatea ei se nasc procese și aceasta rentează profesiei lor. Tendința către discuția infinită, către oratoria sterilă apare astfel ca prima consecință a acestei structuri parlamentare.

Teancuri de legi stau nevotate fiindcă nu le-a venit rîndul. Altele sînt votate, însă sînt insuficient studiate, rău redactate, contradictorii. Adeseori, un simplu aliat se contrazice cu cel următor. Alteori se creează legi fictive, care nu corespund situațiilor reale, adevăratelor nevoi ale țării. Remediul nu corespunde răului, fiindcă deputații, lipsiți de competință, votează gratuit legi inaplicabile, ori o tehnică defectuoasă, de o redacțiune ininteligibilă. Libertatea parlamentară face loc inițiativei individuale. Un deputat, oricît de puțin e pregătit, dacă găsește cîțiva colegi cu care face o majoritate relativă, poate depune un proiect de lege. Sistemul retușărilor permite ca să se legifereze succesiv, dar contradictoriu aceeași materie. Unele legi nu pot fi aplicate, fiindcă cuprind pur și simplu inepții fără sens [2].

Așadar, cele două mai mari defecte care se impută parlamentului sînt : 1) valoarea individuală a membrilor scăzută pînă la o mare lipsă de competență ; 2) elaborarea defectuoasă a legii. Cel de-al doilea punct e un simplu corolar al celui dintîi.

În ce privește primul, el conține o mare doză de exagerare. Sîntem totdeauna înclinați să idealizăm trecutul și să considerăm personalitățile care ne-au precedat ca mult mai mari decît cele contemporane. E o chestie de perspectivă. Cu toate acestea, dacă am face un bilanț al parlamentarismului celui mai criticat, al celui din Franța, ne-am da seama că o Cameră care în jumătate de veac a produs pe Gambetta, Jules Grevy, Jules Ferry,

[1] Max Weber, *Parlament und Regierung in neugeordneten*, Deutschland, 1918.

[2] Vezi exemple nenumărate în Barthélemy, *op. cit.*, p. 71 și urm.

Freycinet, A. Ribot, Clemenceau, Jaurès, Waldeck-Rousseau, Millerand, Briand, Viviani, Leon Bourgeois, R. Poincaré, Deschanel, Leygues, Barthou, Caillaux, Albert de Mun, Herriot etc. etc. nu e deloc inferioară aceleia care a produs pe Thiers, Guizot, Benjamin Constant. Dezbateri ca acelea asupra asociaților, a separației bisericii de stat sînt, după cum se exprimă Barthélemy, din acele care onorează tribuna franceză.

În ce privește acuzarea adusă parlamentului că conține prea mulți avocați, ea ni se pare iarăși nefundată. Dacă elaborarea legii e una din principalele îndatoriri ale unui parlament, nimeni nu poate fi mai competent în redactarea și tehnica ei ca un om de drept. Alături de profesorii de la facultatea de Drept, cei mai indicați să fie constructorii de legi sînt tocmai avocații. Dar aceștia nu sînt utili numai în ce privește forma legilor, dar și în ce privește fondul. Chestiunile care se discută mai des în parlament sînt cele sociale și economice. Cei mai aproape de acestea prin formația culturii lor sînt avocații. Această campanie contra avocaților se termină printr-o campanie contra intelectualilor. Am văzut mai sus inconvenientele pe care le-ar aduce un parlament de specialiști tehnicieni prin îngustimea punctului de vedere din care aceștia s-ar pune. Intelectualul — și printre aceștia și avocatul — au o cultură generală cu orizonturi mai vaste și mai variate decît un industriaș ori meseriaș. Ei stau oarecum la răscrucea din care pleacă mai multe interese. Tendința pragmatistă care vrea să dezintelectualizeze parlamentele prin introducerea profesioniștilor ar duce la o dezorganizare și incompetință cu mult mai mare decît aceea la care asistăm astăzi.

Dacă e adevărat că legile sînt rău construite, rău elaborate și redactate, aceasta nu e fără remediu. Și acest remediu poate fi luat chiar din procedeele democratice, fără a recurge la dictatură ori la suprimarea parlamentului.

Dacă o instituție prezintă vicii de funcționare, nu e nevoie de desființat însăși instituția, nu e nevoie să arzi moara ca să piară șoarecii. E deajuns să suprimăm relele de care suferă.

Pentru a ameliora legiferarea, există un mijloc foarte eficace : reorganizarea și extinderea puterilor *Consiliului de Stat*. Napoleon crease Consiliul de Stat cu o adunare

de juriști, numiți de șeful statului pe baza competinței lor. Această instituție e aceea care trebuie să alcătuiască legile sau reformele aduse acestora.

Proiectele pot fi modificate de parlament, însă consultarea Consiliului de Stat trebue să fie *obligatorie*. Un proiect de revizuire a Consiliului, depus de guvernul Charles Floquet în 1888, prevedea aceasta.

Dar el n-a trecut. Funcționarea actuală a Consiliului de Stat în diferite țări e cu totul insuficientă. Trebuiesc create secțiuni legislative, care să servească nu numai la documentarea materialului legislativ dar chiar la elaborarea lui totală.

Alături de aceasta, ar trebui înființate, pe lîngă fiecare minister, comisiuni de tehnicieni specialiști care să prepare sub direcția unui jurist profesor materialul unui proiect de lege. Aceste comisiuni ar pune în fața parlamentului legi bine studiate. În fine, limitarea legilor pe cale de inițiativă parlamentară, fără consultarea Consiliului de Stat ori a comisiilor de specialiști, se impune iarăși. Iată cîteva corective. Și probabil că se pot găsi multe altele. Cu ajutorul lor, tehnica parlamentară ar funcționa desigur mult mai bine.

În ce privește acuzarea de limbuție adusă parlamentelor în care discursurile bine făcute impun, mi se pare, la fel, puțin fundată. Discuțiunea e absolut necesară oricărei creații. Ea constituie operația critică de punere la punct. de adaptare a legii la opinia publică, la tradiție, la moravuri la logică. Cu cît o discuție e mai amănunțit făcută, cu atît e și mai fructuoasă. Nu numai din punctul de vedere al calității legii, dar și din acela al intereselor națiunii. „Cu toate recriminările contra limbuției parlamentare, nu încetăm de a repeta : nenorocirile țărilor în care se tace. Agitațiile democratice sînt mai salubre decît calmul mlăștinos al despotismului. Vorbăria parlamentară are multe inconveniente desigur. Trebuie s-o preferăm însă conspirațiilor tăcute din regimurile de tiranie". Această vorbărie aduce la cunoștința celui mai umil cetățean cele ce se pregătesc pentru conducerea țării lui.

Parlamentele, așa cum se prezintă astăzi, adeseori sub forma „amatoristă" și diletantă, pot fi mult ameliorate din punctul de vedere al competinței. Și cu toată mania lor de discuții, ele au creat, după cum vom vedea mai

departe, o legislație mai impunătoare și mai eficace decît aceea a multor guverne autocrate.

Pentru a termina examenul problemei competinței în democrație, după competința alegătorilor și a aleșilor, ne rămîne să cercetăm pe aceea a miniștrilor.

Un profesor poate fi ministru de Justiție, iar un avocat — de Lucrări Publice, în fine, un literat ministru de Industrie și Comerț. Această aptitudine a omului politic de a trece de la un minister la altul, indiferent de competințe (ceea ce s-a numit „la valse des portefeuilles") a fost iarăși aspru criticată de adversarii regimului democratic. Butada lui Ch. Benoist, citată mai sus : „N'importe qui étant bon à n'importe quoi, on peut n'importe quand le mettre n'importe où", a fost pronunțată mai ales relativ la amatorismul ministerial. Pentru ca cineva să ajungă ministru nu e nevoie să fie cine știe ce specialist : o anumită abilitate, talent de intrigă și talent oratoric îi ajung.

Aceasta ar fi situația guvernelor democratice. E întemeiată această critică ?

O comparație cu celelalte regimuri politice ne va edifica. Puține guverne au consacrat mai mult incompetința ca acelea ale Restaurației. Majoritatea miniștrilor erau preoți : Talleyrand fost episcop, Louis fost diacon, Montesquieu, Fouché etc. etc. la fel. În timpul monarhiei din iulie, asistăm mai ales la guverne de militari, foarte frecvente de altfel în toate guvernele autocratice. Dar e oare mai competint ca tehnician un general decît un avocat ?

Sub Ludovic al XVIII-lea, în plin regim absolutist, prefectul de poliție devine ministru de marină. Un alt prefect sub Carol al X-lea devine iarăși ministru de Marină. M-r de Chabrol, tot sub Carol X, trece de la direcția înregistrării la ministerul de Război, la cel de Finanțe și apoi la Justiție. M. Capelle, secretar general la Interne, devine ministru de Lucrări Publice etc. etc. Și exemplele se pot înmulți la infinit [1].

Dar e oare indispensabil ca un ministru să fie numaidecît un tehnician, un specialist ? Care sînt calitățile care se cer unui ministru ?

În orice instituție, în organizarea oricărui serviciu trebuie o colaborare între competința tehnică și inteligența generală. În diplomație de pildă, personalul tehnic de carieră e necesar. Dar afacerile mari sînt totdeauna tratate de un trimis extraordinar, care are inteligența așa de suplă, încît trece peste anumite protocoluri. Ca să fii secretar de legație trebuie să ai stagiu, ca să fii ministru nu-ți trebuie nici unul. Instituțiile engleze sînt conduse de alianța între un grefier care știe dreptul și un judecător de pace care e un nobil cu bun simț și inteligență naturală. Numai simpla inteligență în direcțiunea unei instituții poate duce la incapacitate, dar și birocrația tehnică duce la formalism și la rutină [1].

Mai ales Germania a încercat printre primele țări să cheme la minister oameni de afaceri. Tipul cel mai caracteristic al omului de afaceri ajuns ministru și care nu răspunde chemării fiindcă nu are educație politică e Helfferich [2].

Ajuns încă tînăr director la Deutsche Bank, el a fost chemat ministru de Finanțe. Pînă aici, talentele sale tehnice aveau o întrebuințare. Dar ambiția politică l-a făcut să ceară postul de vice-cancelar și ministru de Interne. Lipsit de suplețe, de tact, autoritar și violent, el a indispus și Reichstagul, și opinia publică.

În timpul războiului, Franța și Anglia de asemeni au făcut apel la cîțiva oameni de afaceri, încredințîndu-le ministere. Dar încercarea nu pare să fi fost nici acolo prea fericită.

Întîi, opinia publică a fost foarte des alarmată de legăturile dintre guvern și lumea afacerilor. Bănuiala unor legături venale n-a întîrziat să se formuleze. Jurnalele englezești din perioada războiului se plîngeau că niciodată nu s-a simțit mai tare în sfera guvernamentală „influența sinistră a oamenilor de afaceri". Afară de aceasta, unitatea cabinetului a dispărut. Cînd nu există unitatea politică, fiecare trage într-o parte. Lord Curzon declara că în timpul războiului cea mai mare parte din ședințele Consiliului de Miniștri erau întrebuințate ca să rezolve conflictele și supărările dintre miniștri pe chestiuni de vanitate. Unii din miniștri, preocupați numai de gestiunea tehnică a departamentului lor, erau incapabili să răspundă la o interpelare referitoare la politica generală

[1] Barthélemy, p. 126.

[1] *Ibid.*, p. 132.

[2] Experiența a fost reușită însă cu W. Ratheanu. Dar acesta avea și talent politic.

a guvernului : aceasta le era indiferentă și complet străină.

Cîțiva publiciști au indicat un alt remediu la incompetința miniștrilor, un remediu în ființă mai ales în țările autocrate dinainte de război, Rusia, Austria, Germania : guvernele de funcționari. Max Weber crede că : „Într-un stat modern, adevărata autoritate și conducere nu stă nici în discursurile parlamentare, nici în ordinele monarhilor, ci în mîinile birocrației.

Ei îi aparține viitorul“ [1]. De fapt, coincidența regimurilor birocratice cu cele autocrate arată destul de bine că această ierarhie de birouri constituie o putere abuzivă, de care democrația trebuie să se teamă. Austria veche cunoștea perfect acest regim. Dar și Germania, de la căderea lui Bismarck, a fost mereu condusă de funcționari : Bethman-Holweg de carieră administrativă, Bülow diplomat, Hohenlohe la fel. De altfel, în Germania opinia curentă era că guvernarea e exercitată de monarh cu ajutorul funcționarilor și ofițerilor (H. Delbrück). Felul cum au condus în Germania războiul aceste guverne de funcționari se vede astăzi : organizație minuțioasă, dar greșeli politice și diplomatice din cele mai grave. De altfel, unii autori au văzut-o bine. Hugo Preuss *(Das deutsche Volk und die Politik*, 1915) arată clar că inaptitudinea Germaniei de a avea oameni politici se datorește recrutării miniștrilor din rîndurile funcționarilor. Lipsa parlamentarismului a fost nefastă Germaniei. Personalități de mîna a doua ca Michaelis au putut ajunge cancelari în momente grele numai fiindcă aveau un lung stagiu în birouri. Astfel, unul din cele mai mare defecte ale guvernelor de funcționari e *gerontocrația*. Tinerii capabili și plini de promisiuni trebuie să-și piardă cea mai bună parte din energia tinereții în posturi obscure. Dar talentul omului de stat nu se *cîștigă prin vechime*. La vîrsta în care participa cu strălucire la destinele Angliei, Robert Peel ar fi fost în Germania cel mult consilier de prefectură [2].

[1] Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, p. 14 și 27 ; cf. H. Kelsen, *Wesen und Wert der Demokratie*, p. 23 și Hasbach, *Die moderne Democratie*, pag. 183.
[2] Barthélemy, p. 172, 174 și 175.

Domnia birocrației duce la anchilozarea statului, la formalism, stagnare, paperaserie, inerție etc. Lipsit de responsabilitate în fața parlamentului, un guvern de funcționari e pe deasupra incontrolabil și liber de a comite abuzuri. Activitatea tehnică trebuie controlată de cea politică. Fără de aceasta ea devine ori rutinară, îngustă și limitată, ori abuzivă și despotică ca în Rusia.

Trebuie să mai adăugăm că guvernele de funcționari nu păstrează nici ele continuitatea și competența. Iată de pildă Rusia. În mai puțin de o lună (decembrie 1915—ianuar 1916), ea a văzut succedîndu-se trei ministere : Galitzin, Stürmer, Trepoff. Stürmer, care a făcut carieră administrativă, a fost numit la un minister unde ar fi trebuit chemați diplomați, la afacerile străine : Pokrowsky, consilier la Curtea de Conturi, e numit și el mai tîrziu la Afaceri Străine. În Austro-Ungaria, un diplomat, Gratz e numit la Finanțe etc. etc.

După cum parlamentele de profesioniști inspirau în mod iluzoriu speranțe neîndreptățite de a corija incompetința, la fel guvernele de oameni de afaceri ori de funcționari sînt viciate de grave inconveniente, cu mult mai grave desigur decît ministerele parlamentare. Știința conducerii formează o știință și un talent special. Un tehnician sau un birocrat nu poate s-o atingă decît foarte rar, fiindcă n-au educația specială care dă comprehensiunea interesului general, echilibrul intereselor, psihologia mulțimii, tactul și cunoașterea oamenilor, cu un cuvînt, mînuirea materialului uman în ambițiile sale către putere.

Competința nu e suficient de organizată în democrație, desigur. Dar am văzut că nici remediile reacționare, crezute adevărate panacee, nu sînt în măsură să amelioreze situația. În fiecare instituție, sînt două feluri de vicii : de principiu, organice și de detaliu. Democrația sufere cel mult de acestea din urmă. După cum am văzut, remedii democratice se găsesc. Cu ajutorul lor, competința va fi mai organizată și creația mai fecundă. Să regenerăm parlamentele. Sînt o mulțime de mijloace pentru aceasta. Tot ele sînt cele mai bune pepiniere de ales competințele. Acolo se dovedesc talentele omului de stat, care nu trebuie să fie numai un specialist, ci să aibă acel talent de conducere pe care nu-l poate avea decît el.

III

Nu e de ajuns însă ca parlamentele și guvernele democratice să soluționeze problema competinței. Ajunși aici, după unii, s-ar deschide un nou impas. Chiar dacă deputații și miniștrii ar fi pricepuți și capabili — zic adversarii democrației, — ei n-ar putea produce mare lucru fiindcă, din exces de individualism, din cauza dezbinărilor și luptelor intestine, a rivalităților dintre grupuri și grupulețe, din cauza intrigilor și ambițiilor pur politice, ministerele ar fi veșnic răsturnate, înainte de a avea timpul să întreprindă ceva serios.

Instabilitatea și corolarul ei, lipsa de continuitate, apasă greu asupra democrației ca un fel de blestem. Iată bunăoară ce s-a petrecut în Franța în ultimii ani : nici un minister n-a putut aduce o soluție financiară nevoilor teribile prin care trecea această țară, fiindcă ministerele nu durau cîteodată decît cîteva zile (cabinetele Marsal și Herriot), de cele mai multe ori cel mult cîteva luni. Or, ce continuitate se poate înfiripa, ce sistem se poate urmări consecvent în cîteva luni de zile ? Dar nu e numai instabilitatea ministerelor. Ch. Maurras merge mai departe. După el sistemul republican, cu schimbările din șapte în șapte ani, e incapabil să urmărească o politică externă susținută, fiindcă aceasta e o chestiune de lungă durată. Chiar dacă democrația ar rezolva problema competinței, i-ar mai rămîne un mare viciu : instabilitatea și lipsa de continuitate.

De fapt, toate aceste afirmații sînt bazate pe simple impresii. Pentru a vedea lipsa lor de temei, nu avem decît să verificăm faptele. Iată trei instituții care cer prin excelență continuitate : administrația țărilor democratice, din punctul de vedere al continuității.

Franța are prefecți și subprefecți inamovibili. Cei dintîi numiți în mare parte de guvernul Combes au rămas și pînă astăzi, după douăzeci și ceva de ani, aceiași. Gospodăria lor merge foarte bine și dacă se plînge cineva de ceva e de excesul de centralizare. Dar aceasta e încă o rămășiță a guvernelor monarhic-absolute și în orice caz nu democrația e de vină. În Anglia, judecătorii de pace care au și competința administrativă constituie gloria acestei țări : cinste, muncă, dreptate.

Asupra stabilității administrației, deci asupra posibilității lor de creație continuă, iată ce ne spune profesorul Bryce, spirit mai de grabă conservator, în orice caz nu prea indulgent cu neajunsurile democrației, fost ambasador al Angliei la Washington (se știe că în diplomație se găsesc puțini amici ai democrației) și ministru în guvernul de dreapta : „În cele șase țări studiate (Franța, Canada, Elveția, Noua-Zelandă, Australia, Statele Unite), personalul care asigură munca departamentelor, prin urmare acel care administrează țara, e menținut în afară de politică și rămîne în funcțiune, (afară decît într-o oarecare măsură în Statele Unite), de-a lungul deplasărilor majorității parlamentare și a schimbărilor de cabinet. În aceste șase state, agenții civili sînt de o mare competință profesională, cinstiți și întru nimic inferiori celor care se găsesc în orice monarhie din Europa și, bineînțeles, superiori funcționarilor din Rusia țaristă, unde corupția domnea de sus pînă jos. Bineînțeles, nicăieri nu sînt așa de bine dotați ca în birocrația germană (Democrația germană n-a scăzut deloc aceste calități birocratice, n.a.). Democrația a înzestrat Franța cu o administrație superioară — chiar dacă nu e mai puțin costisitoare, — aceleia care servea înainte monarhia, iar Anglia, cu o administrație cu mult mai bună decît aceea a oligarhiei dinainte de 1832. În slujbele înalte, serviciul britanic numără mulți funcționari remarcabili și, în toate gradele ierarhice, agenții secundează în mod loial pe șefii lor, indiferent de partidul la care aparțin“ [1].

Ceea ce a fost mai ales criticat în guvernarea democrațiilor e politica lor externă. S-a spus că diplomația presupune discreție și guvernele democratice vor denunțarea și publicarea tratatelor, în orice caz aprobarea lor prin dezbateri parlamentare. Apoi, politica externă cere continuitate și democrațiile își schimbă adeseori capricios dispoziția. În fine, în ce privește selecțiunea personalului diplomatic, un monarh pricepe mai bine capacitățile indicate în această privință ca mulțimile care nu cunosc și nu înțeleg să aprecieze adevăratele calități. Ele aleg funcționarii după talentul lor oratoric ori după abilitatea lor față de slăbiciunile populare. Schimbarea ministerelor strică complet continuitatea tratatelor. Am văzut că mo-

[1] J. Bryce, *Les démocraties modernes*, t. II, p. 399.

narhiștii francezi sînt convinși că chiar schimbarea președintelui republicii din șapte în șapte ani și faptul că succesiunea nu e creditară strică constanței politicii exterioare.

Contra acestor considerații teoretice, realitatea faptelor opune o puternică dezmințire. Iată pentru Franța constatările aceluiași Bryce : „Schimbările repetate de miniștere n-au afectat în mod serios politica externă. Democrația s-a arătat în avantajul său, luptînd ferm contra spiritului de partid și contra inconstanței cabinetelor în funcțiune. Firește, totul nu s-a întîmplat fără ciocniri între miniștri și comisiunile parlamentare ; în general însă, secretele (diplomatice) erau bine păstrate și poporul păstra o tăcere pe care o simțea necesară. E de la sine înțeles că din cînd în cînd s-au comis greșeli, dar care, luate în total, au fost cu mult mai puțin grave ca cele două greșeli care au caracterizat sfîrșitul domniei lui Napoleon al III-lea : expediția în Mexic și războiul contra Prusiei.

În fine, după cum arată rezultatele, aceste greșeli au fost cu mult mai puțin dezastruoase decît acelea care au cauzat ruina celor trei mari monarhii a căror politică exterioară era în mîinile unei birocrații militărești : Germania, Austria și Rusia“ [1].

În Anglia, democrația, adică opinia maselor, a oprit în trei rînduri tentațiile guvernelor de a declanșa războaie. Odată, în timpul războiului american de secesiune, a doua oară, în războiul anglo-boer 1901, cînd, trecînd peste sentimentul popular, s-a vărsat atîta sînge. A treia oară, în fine, la 1876, cînd Lord Beaconsfeld ar fi vrut să intre în război alături de turci. Dacă n-a făcut-o e fiindcă s-a opus sentimentul maselor. „Mărginindu-ne să rezumăm politica externă urmată în cursul acestor ultimi ani de către cele trei mari națiuni democratice, vedem, din exemplul Franței, că e posibil unei țări democratice să-și mențină o continuitate de vederi în politica sa externă : s-a lăsat diferiților miniștri succesivi sarcina de a urma execuția detaliilor, fiindcă în substanță națiunea întreagă era de acord asupra marilor linii care trebuiau urmate. Cazul Statelor Unite probează că opinia publică, — omnipotentă în această țară, — are de obicei

[1] Bryce, *op. cit.*, t. II, p. 415.

dreptate în ce privește scopurile pe care și le propune și că tinde din an în an să fie mai cuminte și mai moderată. Și, dacă citățm și cazul Angliei, constatăm că evenimentele au dat de mai multe ori dreptate opiniei masei națiunii, decît atitudinii clasei relativ restrînse căreia i s-a încredințat conducerea afacerilor. Putem acum să formulăm o concluzie asupra competinței democrațiilor în politica externă. Puneți rezultatele obținute în cele trei țări pe care le-am examinat în fața acelora în care nici o rumoare populară n-a turburat calmul înălțimilor olimpiene pe care stă monarhul, înconjurat de consilierii săi militari și civili, însărcinați cu controlul politicii externe. În Rusia, în Germania și Austria, împărații și miniștrii lor respectivi se găseau în situația de a urmări politica lor cu o îndărătnicie pe care nimic n-ar fi putut-o turbura. Sentimentul popular, opoziția parlamentară erau, pentru acești potențați cantități neglijabile. Aceste guverne nu se arătau scrupuloase în alegerea mijloacelor și nici o considerație de morală socială și națională nu i-ar fi împiedicat să recurgă la metode care păreau că promit succesul.

Luați situația în care se găsea Rusia în 1917 cînd s-a prăbușit autocrația, aceea a Germaniei și a Austriei în octombrie 1918 și comparați-le cu acelea ale celor trei țări libere, în aceleași momente critice. Tentațiile și piedicile care înconjură și pervertesc scopurile și metodele diplomatice în țările guvernate de despoți sau de oligarhii diferă adesea de tentațiile de care trebuie să se ferească guvernele populare. Dar în cazurile de care am vorbit mai sus, ca și în multe altele, ele se arată cu mult mai periculoase“ [1].

Ne mai rămîne de examinat legislația. Exemplul Franței ar părea concludent. Trebuie să observăm însă că excesul de individualism, de luptă și rivalitate parlamentară, de care dă dovadă Franța, nu e un efect al democrației sau al parlamentarismului ca instituție politică. Aceste aptitudini sînt coeficienți de rasă. Un parlament are aceeași fizionomie și aceeași psihologie ca poporul care-l produce. Franța e o țară care iubește discuția și controversa. Aceasta se manifestă oricînd, în

[1] Bryce, *op. cit.*, p. 420—421.

orice ocazie și nu numai în parlament. Un simplu cetățean se simte dator să discute orice măsură, orice ordin. Ca dovadă că nu instituția e de vină e că ea dă alte rezultate în Belgia, Anglia ori Elveția. Și dacă într-o mică măsură parlamentarismul favorizează aceste trăsături de psihologie etnică, corectivele indicate mai sus pentru perfecționarea regimului parlamentar sînt suficiente ca remediu.

În rezumat, din acest scurt examen al celor trei instituții mai principale din orice țară, administrația, legislația și politica externă, reiese că acuzarea de lipsă de continuitate și de individualism excesiv adusă democrației e lipsită de bază. În multe privințe, acest regim a arătat o continuitate cu mult mai solidă, fiindcă era bazată pe rațiune, pe bun simț și pe interesul națiunilor, decît aceea a regimurilor despotice supuse tuturor capriciilor ori proastelor dispoziții ale unui monarh absolut ori ale unui tiran.

IV

Dacă democrația ar fi un regim în adevăr incapabil de producție, ar urma că, după un secol de funcționare, acest regim să fi suprimat orice progres în țările în care s-a realizat, ar urma ca țările democratice sau să se găsească în același stadiu în care erau în momentul căderii absolutismului, sau chiar să fi decăzut de atunci. Oricine își poate da seamă însă printr-o simplă constatare că țările democratice sînt astăzi în fruntea popoarelor, iar țările despotice pe ultima treaptă a ierarhiei.

Determinarea progresului, adică găsirea unui criteriu clar și sigur pentru a indica înaintarea unei societăți, e una din cele mai complicate și mai dificile probleme ale sociologiei. Cu toate aceste dificultăți, putem să ne dăm samă, măcar empiric, de achizițiile incontestabile făcute de unele societăți actuale față de cele de acum o sută de ani.

În primul rînd, vine, fără îndoială, *cultura*, cel puțin în ce privește cantitatea ei ; în ce privește difuziunea ei în mase cît mai largi, progresul e incontestabil. Procentul de analfabeți e cu mult mai scăzut. În schimb, absolvenții de școli secundare, de școli tehnice, de universități sînt în număr infinit mai mare. Cultura nu mai e un apanaj și un instrument de clasă. Oricine se poate ridica pînă la culmile cele mai înalte. Școala primară, obligatorie, liceul facultativ au pătruns pînă în cele mai sălbatice colțuri ale continentelor.

S-a spus însă că ceea ce a cîștigat cultura în cantitate a pierdut în *calitate*, înainte, erau mai puțini oameni luminați. Instrucția acestora însă era adîncă și organizată. Ei erau capabili să prefacă mai ușor elementele învățate în opere, de invenție creatoare. Cultura actuală e pasivă și mecanică. Egalitatea, care nivelează, șterge și deosebirile individuale, suprimă personalitatea și originalitatea. Sistemul egalitar omoară creația culturală, fiindcă nu e posibilă intelectualitate și știință adevărată fără individualitate [1].

Dar democrația urăște individualitățile proeminente, ea iubește caracterele medii, mijloacele mecanice, masele uniforme.

Caracterul său e, cum s-a zis, *antieroic*. „Din lupta contra titanilor, contra îndărătniciei și capriciilor oamenilor puternici și a eroilor, s-a născut gîndirea democratică. În lupta pentru umanizarea voințelor naturale și uzurpatoare, cît și supranaturale ori dumnezeiești, a devenit ea mare“ [2].

A devenit o banalitate afirmația că creațiunile mari artistice nu pot apărea decît sub un regim autocrat, fie el acela al lui August, Ludovic XIV, Elisabeta, Napoleon etc. Arta e un lux. Ea nu poate să apară decît în medii unde se cultivă luxul, unde se apreciază originalitatea și geniul, unde valorile spirituale trec pe primul plan [3].

Dacă se amintește totdeauna de domnia absolută a unui August ori Ludovic al XIV-lea ca creatoare de valori artistice, nu trebuie de uitat nici epocile de puternică democrație care totuși au stimulat arta și cultura. Grecia antică, a cărei civilizație e considerată de unii ca neîntrecută pînă astăzi, e produsul unui regim democratic ; romantismul francez e ecoul revoluției franceze. Artistul nu e totdeauna un bufon și nu-și manifestă tot-

[1] H. Kelsen, *Wesen und Wert der Demokratie*, p. 27.
[2] D. Koigen, *Die Kultur der Demokratie*, p. 4.
[3] Vezi verificarea istorică în Bryce, *op. cit.*, t. II, p. 572.

deauna operele ca o paiață care distrează spleenul unui despot blazat. Nici un regim nu poate stimula — contrar celor afirmate de Koigen — personalitatea ca regimul liberator al democrației. Omul devine în democrație respectat, ca atare devine un scop în sine, se consideră ca un punct de vedere care trebuie admis ca oricare altul. E. Renan și, după el, criticul Faguet au arătat perfect cum libertatea e regimul care convine cel mai bine invenției științifice și producției intelectuale. Încrezători într-însul, considerîndu-se egal cu oricare altul, cel puțin fiindcă formal are aceleași drepturi, un cetățean al democrației e stimulat să-și spună cuvîntul, să-și dezvolte aptitudinile proprii, să-și perfecționeze specificitatea individuală. Nici o constrîngere nu-l oprește de a se manifesta. Din acest regim reiese toleranța față de sentimentele și de ideile celor de alături. Poate să fie adevărat că marii monarhi, care vor să fie distrați, întreține în jurul lor o serie de artiști și gînditori. Dar în asemenea medii nu se dezvoltă decît un aspect al artei : tendința către amuzament. Apoi opera de artă trebuie să aibă o anumită etichetă, o ținută. Ea e strivită în rețetele oficiale care dau tonul. Oare e mai propice pentru producția artei un regim ca acela în numele căruia Voltaire a fost bătut cu bastonul în piața publică, fiindcă își permitea să aibă spirit, ceea ce supăra pe cutare conte imbecil, autor și el de fade versuri, decît regimul democratic în care fiecare poate spune ce vrea și e ascultat dacă are talent ?

Oare inchiziția, cenzura lui Metternich, politica țaristă care destituia de la universități partizanii darwinismului și numea în loc comisari, pentru ca știința să fie mai sigură, să fie regimuri propice creațiunii spirituale ? În Franța, producția spirituală a scăzut de cînd domnește democrația ? Poate foarte bine Maurras să înjure romantismul, un Victor Hugo, Lamartine, Balzac, Flaubert nu sînt întru nimic inferiori lui Molière ori Racine. Mediocră în pictură pînă în secolul al XIX-lea, Franța a cîștigat în decursul acestui veac prin renașterea clasicismului, romantism și impresionism poate primul loc față de celelalte țări. Afară de Shakespeare, toate numele mari ale literaturii engleze se leagă de regimul democratic, de la Dickens la Wells, iar în Rusia formidabilele talente de la Dostoiewski și Tolstoi la

Gorki sînt acelea ale luptătorilor pentru o viață socială mai dreaptă.

Se invocă pentru teza contrară America. Dar lipsa producției intelectuale acolo e datorită, în timpul unei bune părți din secolul trecut, eterogeneității populației, luptei feroce pentru trai, absenței unei limbi literare unitare etc. Către sfîrșitul veacului, adică cînd democrația se întărește, America produce, alături de Longfelow și Whitman, pe William James și pe Edgar Poe.

Să mai vorbim de progresele științei ? Se cunosc legăturile democrației cu raționalismul științific. Tot ce s-a produs într-un singur secol, în ultimul, întrece sforțările tuturor secolelor anterioare la un loc. În timp ce autocrația oprea ca periculoasă orice invenție și trimitea la inchiziție pe rug ori măcar în închisoare ori exil pe savanți, democrația a plătit cu sume formidabile brevetele de invenții, a ajutat cu burse, cu enorme subvenții acordate laboratoriilor toate aspirațiile către producție și noutate. Democrația s-a identificat cu știința.

Tot ei îi datorim uriașul progres tehnic efectuat în ultimul timp. Desigur, nu democrația a inventat tehnica și mașinismul. Dar revoluția industrială apărută mai întîi în Anglia a fost mereu favorizată prin regimul juridic și politic. Garanția, securitatea, libertatea pe care o acorda codul democrației acestor întreprinderi, stimulentele pe care le acorda științei, față de care mașinismul nu e decît o aplicație, toate acestea au dus la perfecția și confortul pe care-l avem astăzi. Dacă junkerii prusaci împingeau la începutul secolului trecut pe lucrători să sfarme mașinile, dacă oligarhia rusă se opunea pe cît putea la expansiunea industrială, dacă aceste tentative ar fi fost lăsate să se manifeste, onorații teoreticieni ai autocrației nu s-ar lumina azi cu electricitate, n-ar face călătorii în tren sau automobil și nu ar asculta neturburați la moșiile lor un „haut-parleur" care le aduce ultimile concerte de la Paris ori Londra.

Dar creațiunea formidabilă a democrației e în organizarea vieții economice. Politica de liber schimb, de interdependențe între țări, organizarea internațională a creditului, a transporturilor e aceea care a făcut posibil tot progresul actual. Dacă un țăran din Bretania se îmbracă cu lîna din Austria și își vinde produsele în America, dacă grîul nostru merge la Rotterdam și noi cumpă-

răm mașini din Germania, fabricate cu cărbuni din Anglia, toate acestea sînt posibile fiindcă există liber-concurență și libertate comercială.

Altfel, ne-am zvîrcoli în economia feudală, ne-am îmbrăca cu pînza țărănească, făcută la gherghef aci, și am face cură de lapte, ouă și mămăligă. Și dacă n-ar fi miturile naționaliste și șovine, antice mitologii susținute de politica reacționară și antidemocrată, care închid granițele traficului economic, progresul, pentru toate țările, ar fi mai mare. Contradicția între mitologia șovină, locală și autohtonă, care e o simplă credință, și interdependența economică internațională, care e o realitate, oprește tămăduirea dezastrelor marelui război mondial. Dar cultivarea mitului șovin în dauna producției economice nu e opera democrației, ci a adversarilor ei [1].

Dacă administrația și justiția au fost funcții în care pînă la un punct și vechiul regim s-a arătat productiv, cultura și tehnica sînt creațiunile democrației. Alături de acestea, trebuie menționat grandiosul capitol al legislației sociale. Nu mai vorbim de legile de asistență, necunoscute altor regimuri. Dar tentativele făcute de a împăca munca și capitalul, în special de a ridica condițiile de trai ale muncitorilor, nu au numai o semnificație justițiară, ci și una pur utilitară. Ameliorînd viața lucrătorului se face din el un instrument de muncă perfecționat. Politica socială, prin acea curioasă lege a eterogeniei scopurilor, caracteristică sociologiei, urmărind filantropia, a ameliorat producția. Printre alte condițiuni ale randamentului maxim al muncii, trebuie pusă în primul rînd buna stare materială a muncitorului [2]. Organizarea științifică a muncii, alături de taylorism și de selecțiunea profesională, trebuie să pornească de la aceasta. Aceasta au înțeles-o oamenii ca Ford sau Stinnes, care, urmărind propriul lor interes, au îmbunătățit starea muncitorilor.

Și cînd e vorba de producțiune, nici un regim n-a favorizat-o mai mult prin politica lui pacifică. Desigur,

[1] Această idee a fost remarcabil tratată în recenta lucrare a lui F. Delaisi: *Les contradictions du monde moderne*, Paris, 1925.

[2] D. Iovanowitch, *Le rendement optimum du travail ouvrier*, Paris, 1923.

democrația n-a putut înlătura războaiele. Nu mai există ca mai înainte însă starea aceea permanentă de „guerilla", de lupte civile, de devastări, de invazie. Prin ideologia pe care o susține și prin începuturi de realizări de instituții în genul „Societății Națiunilor", ea prepară un viitor de liniște.

Am văzut mai sus cîte războaie a evitat opinia democratică, iar războiul mondial, care a însîngerat lumea patru ani, a fost mai degrabă întreținut de popoare autocrate ca Rusia și Austria decît de țările democratice.

În această ordine de idei trebuie menționat, alături de creațiunile materiale ale democrației, pe acelea morale. Această formă de guvernămînt și ideologie a îmbogățit domeniul etic cu valori nouă [1].

Umanitatea, mila, compătimirea, filantropia între indivizi și popoare erau rare excepții înainte de regimul democratic. Azi, ele sînt un capital de educație curentă. Și, fără îndoială, dacă vrea să dăinuiască, omenirea va merge în direcția lor.

De la tehnică la morală, de la știință la economie, opera democrației e vastă și fecundă. Comparați ritmul istoriei din antichitate pînă la începutul sec. al XII-lea cu acela de la Napoleon pînă azi: optsprezece secole de dibuiri lente, de încercări de multe ori ratate, în care omenirea înaintează cu greu. Și pe urmă, într-un singur secol, invențiile morale și materiale se precipită una peste alta de la an la an. Deosebirea de viteză între vechiul regim și cel de azi e ca de la diligență la automobil.

Progresul modern se face în tempo nervos și precipitat. Prin libertate și pace funcțiunile productive ale omenirii și-au căpătat jocul lor natural. Stimulate, ele dau randamentul maxim. Fără nici o manie de modernitate, considerînd numai aspectul creațiilor de tot felul, se poate spune că epoca democratică nu găsește nicăieri precedent istoric.

După toate acestea, nu înseamnă că democrația nu are multe neajunsuri. Dar în politică absolut e totdeauna un neajuns. Acolo, trebuie să alegi din două rele pe cel mai puțin rău. Cum spunea Richelieu: „la politique c'est l'art de chosir entre de grands inconvenients". Între oligarhie sau autocrație și democrație, aceasta din urmă

[1] Vezi și E. Herriot, *Créer*, 2 vol., Paris, 1920.

oferă minimum de inconveniente. De aceea o preferăm. Făcînd aluzie la regimul oligarhic, Cavour spunea : „Oricît de imperfectă e o cameră legislativă, o anticameră e cu mult mai rea".

În fond, toate acestea sînt simple discuții teoretice. Ele n-au de scop decît să dea o bază rațională unei realități de fapt. Democrația *există* : acesta e faptul ineluctabil. Amici sau dușmani ai democrației, trebuie să ne resemnăm. Luminarea maselor aduce cu ea implicit pretenția la controlul și guvernarea colectivității. Aceasta e o lege aproape fizică, ca și gravitatea. Ea nu se poate evita. Masele adînci ale societății, conștiente de dreptul lor la viață, nu vor abdica de bună voie drepturile lor, fiindcă Ch. Maurras sau alt subtil literat găsesc că alt regim e mai bun.

Tot ce ne rămîne de făcut e să organizăm și să perfecționăm acest regim pentru ca să ne dea tot ce poate da. Dar remediile, ca să fie fecunde, trebuie să pornească tot din inspirația democratică. Altfel, nu vor fi primite sau vor da un rezultat hibrid, mai plin încă de inconveniente decît cel actual.

FEMINISM ȘI PROSTITUȚIE

Ridiculizată de gusturile subțiri și sceptice, combătută de reacționari și de femeile frumoase, fericite ori măcar candide, mișcarea feministă se afirmă totuși, în dauna tuturor negărilor, pe deasupra tuturor surîsurilor. Ea face parte azi din marele curent democratic, din mișcarea de îndulgență și filantropie care nu se oprește numai la materialiste conflicte de clasă, ci aspiră să amelioreze soarta tuturor obijduiților, oricare ar fi ea.

Democrația modernă, în aspirația ei larg morală, se prezintă ca o înlăturare a prejudecăților de clasă și de rasă ; la acestea, trebuie să adăugăm și dizolvarea prejudecății de sex. Muncitorul, negru sau evreul în unele părți, femeia în fine, apar drept categorii în stare de quasi-servilism, care trebuiesc dezrobite. Pe fiecare zi, cresc tot mai mult aderenții acestui front unic de libertate.

Dar oricare ar fi prosperitatea ori decadența acestor curente, pentru omul de știință, ele *există*. Și aceasta e deajuns. Înaintea politicianului care remediază, sociologul constată și explică. Arta politică, cu rețete și legiferări, ca să fie în adevăr fecundă, nu poate decît să urmeze științei sociale bine fundată. Medicina n-a devenit în adevăr eficace decît după ce s-a constituit biologia. Cele cîteva observațiuni asupra naturii fenomenului feminist, care vor urma, se prezintă doar ca o contribuție la clasificarea acestei probleme.

Prima constatare care se impune în acest domeniu — și care va reieși și din cele ce urmează, — e că problema feministă e absolut modernă. Servitudinea femeii e o situație de totdeauna. N-avem decît să parcurgem de la un capăt la celălalt etnografia și istoria : nu vom găsi nicăieri un glas de protestare. Se pot constata în antichitate revendicări de ale plebei ori ale sclavilor de altă rasă. Se pot observa și numeroase revoluțiuni, ca urmări ale acestor revendicări. Curente serioase, protestări ori revoluții pentru sau din cauza femeilor nu se cunosc. Toate acestea ne îndreptățesc să credem că numai în zilele noastre s-au creat o serie de evenimente, de transformări sociale care au produs această mișcare. Numai în epoca modernă și quasi-contemporană s-au întrunit factorii care au determinat-o. Vom vedea îndată care sînt acești factori.

S-ar putea obiecta, totuși, că, dacă nu s-a desinat în trecut o protestare din acest punct de vedere, aceasta se datorește faptului că femeia a avut o situație mai bună. Ar fi fost epoci și societăți în care tovarășa noastră se bucura nu numai de libertate, dar de o adevărată putere de dominație în societate.

A fost, de pildă, vorba de faimosul matriarhat și de gineocrație.

Către sfîrșitul secolului trecut, cînd se înfiripa etnografia sociologică, o întreagă pleiadă de cercetători romantici, cedînd primelor impresii au alcătuit o doctrină, după care femeia și nu bărbatul ar fi fost în societățile primitive agentul puternic, baza organizației sociale.

Bachofen, Morgan ca și Mac Lennan au văzut în matriarhat semnul unei sexualități desfrînate, unei promis-

cuități desăvîrșite. Sentimentul patern ar fi fost absent. Bărbatul n-ar cunoaște iubirea de tată și nici nu și-ar recunoaște în progenituri propriile sale creaturi. Libertatea sexuală cea mai desăvîrșită ar domni. Incestul, prejudecată tîrzie, n-ar fi măcar bănuit de aceste triburi primitive. Femeia care stabilește filiația fiziologică uterină (fiindcă de cea prezumată nu e încă vorba) e la baza familiei. Ea e șeful ei necondiționat. De aici o civilizație de gineocrație în care bărbatul e un element șters, nul, cum sînt trîntorii la albine. În favoarea tezei care susține dominația feminină, s-a citat chiar și mitul amazoanelor, acele strașnice femei, superioare oricărui bărbat, prin vigoare aprigă, prin putere și ambiție.

Inducțiunile grăbite ale acestor etnografi au căpătat de mult o fermă dezmințire. Etnografia serioasă a părăsit de mult acest mod de a vedea. Hetairismul deplin e o himeră. Nici un etnolog n-a putut observa triburi în care să nu funcționeze regula exogamiei.

Interdicțiunea căsătoriei ori a raportului sexual între membrii aceluiași clan e o regulă pe cît de strictă, pe atît de universală. Cele mai primitive societăți cunosc prohibițiunea incestului endogamic. Unele din ele, prin organizația strictă în clase matrimoniale, cum e aceea a triburilor aruntas, kamilaroi, kurnai, waramunga din Australia centrală, determină în mod precis care anumite persoane pot avea relațiuni între ele.

Acei care calcă aceste reguli sînt considerați ca infractori iar acțiunea e o crimă îngrozitoare.

Pedeapsa variază între pedeapsa cu moartea și ceea ce se numește „evitarea" completă de către toți membrii clanului, moartea morală prin dispreț. Femeile vinovate sînt declarate „rembi", impure, și expuse oprobriului public. Calificativul de „rembi" se atribuie cîteodată chiar și persoanelor care întrețin relațiuni permise de exogamie, dar care le întrețin în mod impudic. Unele triburi cunosc termenul de „toga mantag" care înseamnă virgină, fată castă și desemnează fetele înaintea căsătoriei.

Dacă regimul matriarhal nu e caracterizat prin promiscuitate, el nu se poate defini cu atît mai puțin prin gineocrație, prin guvernarea femeilor. Toate societățile, oricît de primitive ar fi ele, sînt conduse de către bărbați. În societățile matriarhale, e adevărat că conducerea

nu o are tatăl [1]. Ea cade însă asupra unchiului matern. Societățile australiene cunosc sub denumirea de „mamaq" pe unchiul matern ca șef al familiei.

Caracterul adevărat al societății matriarhale trebuie căutat în altă parte. El se reduce la un anumit mod de a concepe subiectul de drept. Familia uterină în cap cu unchiul matern e un grup colectiv a cărui origine comună are la bază o strămoașă comună [2]. Mamele transmit totemul clanului. Fiul va lua totemul mamei, nu al tatei. Cea dintîi e transmițătoare de embleme familiare și în același timp criteriul filiațiunii.

Astfel regimul matriarhal pune femeia la originea familiei. Ea constituie principiul conservator de continuitate, asupra ei cade responsabilitatea cultului familiar. Bărbatul însă îndeplinește mai departe necesitățile imediate ale vieții economice. El poate fi un element foarte important, dacă nu ca tată, dar ca unchi matern, fiindcă el nu e socotit în familia lui, ci în aceea a mamei sale. Femeia e numai reprezentanta legală, criteriul final al filiațiunii. Pentru aceasta, e oare mai bună condiția sa socială ?

Credem că s-a exagerat mult în această privință, prezentîndu-se sub o lumină favorabilă traiul femeii sub acest regim. De fapt, ea coabitează cu bărbatul său și pe teritoriul clanului acestuia. Ca atare, în mijlocul familiei bărbatului său, femeia e o străină. Recursul la protecția fratelui sau a unchiului său e depărtat, fiindcă aceștia trăiesc în clanul de unde ea a plecat. Etnografii, de altfel, au observat aceeași supunere a femeii și în acest stadiu.

Dacă se înlătură erorile care denaturează adevăratul caracter al matriarhatului, faza aceasta rămîne o formă

---

[1] I. Kohler *(Urgeschichte der Familie)* e ultimul sociolog care voiește să întinerească vechea soluție a lui Morgan. Proba pe care o aduce el e frecvența cuvîntului „inaha" la unele triburi din Africa, care înseamnă tată și pe care copiii îl întrebuințează și pentru tatăl propriu-zis și pentru frații lui. Asemenea pentru mamă și surorile ei.

Acest argument nu valorează prea mult, întrucît termenul „inaha" reprezintă mai mult un raport de înrudire decît de consanguinitate. Afară de aceasta, termenul e metaforic : la noi, la țară, oricărui om bătrîn i se zice „taică", în Franța „père" etc.

[2] G. Richard, *La femme dans l'histoire*, I-ère partie.

de căsătorie condusă de aproape aceleași principii ca și căsătoriile posterioare. Fantaziile care se complăceau în a vedea în patriarhat un precursorat al feminismului contemporan cu libertatea lui sexuală și, mai mult, cu puterea de ascendență a femeii, rămîn departe de realitate.

În orice caz, în privința regimului patriarhal, toți autorii sînt de acord în a susține că situația femeii e foarte subordonată. La baza acestui fel de familie, e cultul strămoșilor, al manilor, păstrat din tată în fiu, în linie strict masculină.

Bărbatul, cel care are grija altarului domestic, așa cum a observat Fustel de Coulanges la greci și romani, e totul. Puterea sa asupra familiei e absolută. Conducerea atîtor membri ai familiei, agnații fiind cuprinși, presupune o disciplină severă. Tatăl are drept de viață și de moarte asupra lor. Ceea ce interesează primordial e unitatea și coeziunea familiei. Femeia care se căsătorește micșorează cu un membru grupul său familiar. Dreptul colectiv al acestuia e sărăcit printr-o dezertațiune. De aceea, bărbatul trebuie să plătească familiei nevestei sale o indemnitate, iar acesteia un dar de logodnă „morgengabe", care devine „sponsalia", în timp ce aceasta devine proprietatea absolută a soțului din dreptul roman. Încetul cu încetul, indemnitatea aceasta se transformă în cumpărarea nevestei pe sume importante. Pe lîngă aceasta, dacă femeia nu putea celebra cultul strămoșilor, ea nu putea nici să moștenească. Dreptul de succesiune revenea fiului care urma tradiția tatălui. Inutile din punctul de vedere al logicii stricte a familiei patriarhale, fetele erau adesea părăsite, „expuse" imediat după naștere. Obiceiul expoziției fetelor e comun la toate popoarele cu regim strict patriarhal, adică la majoritatea popoarelor indogermanice [1].

Excluziunea femeilor de la moștenire prezenta însă o dificultate atunci cînd tatăl murea fără să aibă nici un urmaș masculin. În acest caz, unele popoare obligau fetele să se mărite cu agnatul cel mai apropiat, iar nepotul născut din această căsătorie devenea urmaș direct al bunicului ca în instituția „epicleratului", sau se adopta

[1] Ihering explică acest obicei prin greutatea popoarelor nomade de a purta cu ele femeile.

pur și simplu un agnat ca în „adrogatio" din Dreptul roman.

Pe măsură ce înaintează în timp, rigurozitatea primitivă a familiei patriarhale scade. Cultul strămoșilor începe să fie ruinat de apariția marilor religii universaliste, economia domestică descrește din importanță, sistemul de „vendetta" e înlocuit cu organizarea penală de stat. Unitatea severă a familiei descrește. Subordonarea totală în care căzuse femeia se modifică întrucîtva și ea.

În primul rînd, situația acesteia ca moștenitoare e îmbunătățită. Unele legislații încep să admită femeile la succesiune. Legile Iulia și Papia Popea abrogă legea Vocornia care exclude femeile de la moștenire. În litigiile testamentare, fiicele se bucură de „querella inofficiosi testamenti". Legătura matrimonială mai slăbește și ea. Divorțul e admis pentru cauze foarte variate.

Ceea ce e caracteristic pentru micșorarea rigurozității patriarhale e evoluția dotei. În primele timpuri, după cum am văzut, căsătoria se făcea prin cumpărare, în cel mai bun caz printr-o indemnitate plătită familiei femeii, sau măcar printr-un dar, „morgengabe". Consecințele cumpărării femeii au fost dezastruoase pentru condiția socială a acesteia. Atunci familiile bogate s-au gîndit să șteargă oarecum caracterul cumpărării, înzestrînd fetele cu o avere oarecare. Abuzul patriarhal a adus tocmai contrarul cumpărării femeii : dota. La kabyli, greci, indieni, romani, „morgengabe" se transformă cu încetul în zestrea femeii.

La romani, ea apare la început ca o indemnitate plătită bărbatului pentru întreținerea femeii. Dota intră definitiv în patrimoniul bărbatului — ceea ce e tot un obicei patriarhal — fie că e „dos profectitia", fie că e „dos adventitia". În caz de divorț, femeia își pierdea dota, rămînea despuiată de averea personală. Mai tîrziu însă, femeia e adăpostită de uzurpațiunea dotei prin protecțiunea lui *„actiones rei uxores"*. Astfel, din obiect de posesiune, femeia devine ea însăși proprietară. În fine, sub regimul legii Iulia de adulteriis, femeia are dreptul de a-și aliena fondul dotal. De la Justinian, dreptul bărbatului e numai acela al unui uzufructuar.

O altă ameliorare a condiției femeii o găsim în situația văduvei. Dacă exagerările unor etnografi au putut fi reduse mult, în sensul că obiceiul care obliga văduva

să se sacrifice pe mormîntul soțului e foarte rar, nu rămîne mai puțin adevărat că familia patriarhală prematură considera femeia ca un obiect de succesiune. Primul agnat din generația defunctului moștenea femeia acestuia și trebuia, dacă nu era căsătorit, să se căsătorească cu ea. Instituția „leviratului", care regulează aceste moravuri, e frecventă absolut la toate popoarele.

Încetul cu încetul însă, în faza patriarhalismului moderat, datoria leviratului se reduce la respectarea timpului de doliu. Văduva trebuie să se despartă de defunct printr-un timp de doliu. Atîta tot.

Toate aceste victorii ale drepturilor femeii nu sînt cîștigate prin protestările femeilor, prin revendicările lor conștiente ca astăzi. Ele sînt o consecință indirectă a umanizării obiceiurilor, a îmblînzirii sufletești prin civilizație. În toate părțile, aceste îndulciri ale regimului femeii sînt acordate de soț din cauza schimbărilor moravurilor.

Femeile le acceptă în mod pasiv. Nici una din aceste îmbunătățiri nu e rezultatul vreunei mișcări feministe cu caracter colectiv. Femeia nu-și consideră, cu toată asprimea timpurilor, situația insuportabilă, așa cum fac sclavii ori plebea revoltată. Ea găsește în organizația familiei, oricît de severă ar fi ea, misiunea ei firească. Acest fapt trebuie așadar reținut : oricare ar fi fost condițiile de care s-a bucurat femeia, istoria nu cunoaște nici un început de protestare, nici o organizație de opoziție a femeii contra situației care i se oferă.

Cum se explică atunci că femeia a suportat cu ușurință rigurozitatea atîtor regimuri severe, barbaria unui întreg trecut de oprimare și că tocmai acum, cînd rigiditatea patriarhală s-a îmblînzit, cînd condițiile familiei s-au îmbunătățit, apare curentul hotărît de protestare al feminismului ?

Trebuie să menționăm, cu siguranță, în primul rînd, progresul individualismului, al ideilor de libertate și egalitate, care, dezrobind clasele oprimate, au revărsat din această ideologie umanitaristă ceva și asupra soartei femeilor. Dar acestea nu ni se par suficiente. O ideologie nu prinde așa puternic dacă nu se altoiește pe situațiuni de fapt, pe pregătiri adînci în structura societății și a momentului istoric.

În trecut, oricît de grea ar fi fost situația ce se impunea femeii, ea își găsea în familie, alături de existența asigurată, desfășurarea normală a sexului ei. Dar dacă înseși bazele căsătoriei încep să se destrame, dacă criza căsătoriei din cauze diverse lasă o cantitate de femei fără existența asigurată, fără nici un rost social și moral, protestarea feministă devine inteligibilă.

II.

Autorii reacționari — tipul lor cel mai reprezentativ e Le Play — deplîng decadența familiei.

Oricare ar fi fost criteriile după care se organizau căsătoria și familia — economic ori religios — ele se bazau pe un fundament unitar, căci corespundeau unei necesități inexorabile. Autorii care au studiat familia contemporană nu i-au găsit nicăieri această solidaritate de principii fundatoare.

Liberul consimțămînt în alegerea soților, legăturile lărgate dintre aceștia după căsătorie (juriștii germani le numesc „rendez-vous Ehen"), scăderea prea bine simțită a autorității paterne i-au făcut să numească tipul de familie contemporan tipul individualist.

Denumirea e fericită, fiindcă corespunde unei atomizări, unei disocieri complete a legăturilor familiare. Simptomele pe care le prezintă familia contemporană indică o criză puternică. Diferite instituții moderne contribuie serios la dizolvarea vieții familiare. Mai întîi, fabrica. Încă de la 14 ani, copiii, care-și pot cîștiga singuri existența, scapă de sub autoritatea părinților. Facilitatea cu care mîna de lucru își găsește debușeu afară oferă oricărui copil o carieră independentă de controlul familiar. Atelierul face o concurență dezastroasă căminului.

Cel ce-și cîștigă viața singur se simte o ființă autonomă.

În clasele avute sau mijlocii, rolul atelierului e înlocuit cu școala. Oricît s-ar cînta armonia școalei și a familiei, oricît s-ar vedea o concordanță și o comunitate perfectă între rezultatele acestor două instituții, nu e mai puțin adevărat că școala e un puternic agent de dezrădăcinare familiară. Profesorul și maestrul se substituie peste tot aproape tatălui. Viața intelectuală și morală a

celor mai multe familii e săracă. Puțini copii din clasele populare, după ce cunosc școala, prețuiesc mai mult mentalitatea de acasă, puțini copii, după ce capătă cîteva instrucțiuni, care să nu simtă incultura părinților și să nu-i creadă învechiți, ruginiți în prejudecăți. Familia e conservatoare și școala e progresistă.

Dezvoltarea gustului, revelarea de orizonturi noi îl fac să descopere lacunele vieții de familie. Metoda școalei e rațională și critică, aceea a familiei sentimentală. Într-o parte, se apelează la logică și bun simț, în cealaltă parte, la simpatie și compătimire. Logica familiei nu exclude inconsecvența, căci e înainte de toate afectivă, aceea a școalei e intelectuală și orice inconsecvență e aspru denunțată. Voiesc să spun prin toate acestea că autoritatea patriarhală absurdă și despotică a vechii familii e incompatibilă cu o anumită cultură a copilului. Nu mai vorbim de practica internatelor. Viața automată de recluziune și turmă pe care o suportă acolo copilul, anihilează căldura și afectivitatea vieții de familie. Contactul rar cu aceasta atrofiază sentimentul căminului. Familia clasică n-a cunoscut nici școala, nici atelierul, deci n-a cunoscut concurența vreunei alte autorități. Pe de altă parte, școala pregătește pentru o mulțime de profesiuni care, oferind independența materială, îndepărtează copilul de la coeziunea familiei.

Acești factori adunați dau copiilor o neatîrnare specială. Fiecare își regulează viața cum vrea încă de la cincisprezece ani. Ar fi interesant de făcut o statistică a carierelor alese de băieți cu asentimentul părinților și o alta a căsătoriilor făcute de fete cu același asentiment.

Un alt grup de fapte e tot atît de concludent în privința crizei familiare : frecvența divorțurilor. Statisticile arată peste tot o creștere a procentului acestora. În Statele Unite, încă de acum douăzeci de ani, proporția era de două divorțuri la zece căsătorii [1]. Contractarea căsătoriilor e, de asemeni, foarte împiedicată. Numărul celibatarilor crește în toate clasele, iar acela al fetelor nemăritate proporțional. Vîrsta căsătoriei pentru femei s-a mutat de la 18 la 25 ani. În generația trecută sau ceva mai înainte, vîrsta medie era de 16—20 ani. Iată atîtea

[1] G. Schmoller, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, vol. I, p. 256 și urm.

fapte care indică criza familiei contemporane. Motivele pe care le găsim la acest impas sînt foarte variate. Vom încerca să arătăm pe cele mai principale.

În primul rînd, un motiv economic : decadența totală a economiei domestice. Se știe rolul jucat de economia familiară în trecut. A fost o vreme cînd fiecare grup familiar producea just atît cît consuma. Pe atunci nu exista piața de schimb, capitalism, comerțul și moneda erau cu desăvîrșire rudimentare. Tatăl cu copiii săi, cu agnații și servii lucrau la un ogor comun. Fecunditatea maternității era un avantaj : creșteau brațele de muncă și cu ele proprietatea producției. Apariția schimbului și vînzarea pe piață au adus oarecare modificări. Economia urbană și pe urmă cea națională au luat extensiune. Economia familiară și-a redus neputincioasă mijloacele : s-a retras la țară, unde evoluția e mai lentă.

Dar și acolo a pătruns cu timpul capitalismul.

Azi totul se cumpără pe piață, unde se aduce producția în mare a epocii salariatului. Copiii nu mai lucrează acasă, ci în fabrică. Familia nu mai corespunde la nici o necesitate economică. Ea a devenit, din acest punct de vedere, o instituție caducă. Dacă, pe aici și colo, în țărănime mai subzistă acest fel de producție, el se menține doar ca o „survivance", care mai trăiește, în baza inerției, încă cîtăva vreme după ce cauza care a produs-o a încetat.

O altă cauză e de natură morală. Familia primitivă presupunea o solidaritate, o credință și o serie de principii făcute din abnegație și devotament.

Creșterea treptată a individualismului, după care chiar și copilul (vezi tratatele mai noi de pedagogie) e considerat ca o personalitate, e incompatibilă cu severitatea principiilor patriarhale. Fiecare din noi e azi un scop în sine care tinde să se realizeze singur și autonom, cît poate mai mult. Nimeni nu mai consimte azi sacrificiile necesare vieții căminului.

Și la toate acestea trebuie să adăugăm cauza principală, care e de natură politică.

Prima reformă a democrației a fost distrugerea privilegiilor și a respectului de clasă. În baza acestui principiu, fiii merituoși ai claselor populare se pot ridica la orice poziție socială. Ca să ajungă însă la aceasta, fiului de țăran sau proletar îi trebuie o muncă și un timp du-

blu ca unuia din clasele avute. Pe cînd acesta utilizează relațiile, averea, cultura pe care i-o oferă mediul în care a crescut și în care trebuie cel mult să se mențină, cel ridicat de jos trebuie să-și creeze din nou toate aceste lucruri. Munca e grea, efortul infinit mai mare. Declasarea, descurajarea, dezrădăcinarea îl pîndește. Chiar cînd ajunge, ucenicia în viață îl face să apuce vîrsta de 30—35 ani, fără să aibă încă o carieră făcută. La însurătoare nici nu se gîndește, deoarece căsătoria e foarte oneroasă, condițiile de trai în mai mulți greu de împlinit. Neomaltuzianismul e pretutindeni în floare. Tînărul proletar preferă să nu-l exercite prin abținere, decît să-l exercite artificial după căsătorie. Soluții nu se găsesc decît în căsătoriile cu dote respectabile.

Dar dacă e adevărată legea concentrării avuțiilor a lui K. Marx, acestea sînt tot mai rare.

Faptul de altfel ni-l atestă A. Loria. El crede că „crahul dotei" e un fenomen frecvent. Micșorarea veniturilor individuale crescînd, pe urma concentrării capitalurilor, părinții se văd nevoiți să scadă și dota fetelor lor.

În clasa muncitorească, același lucru. În lupta pentru existență, în care proletarizarea crescîndă tinde să scadă mereu salariul prin concurență, lucrătorul dispune de mijloace prea reduse ca să-și poată întreține o femeie. La sfîrșit, dacă reușește să cîștige ceva mai mult, cînd și-a făcut o situație oarecare, adică abia pe la 40 ani, îl surprinde diferența de vîrstă și căsătoria se realizează cu greu [1]. Astfel, e cert, că familia și căsătoria modernă sînt în criză.

Dacă privim însă condiția femeii în fața acestei crize, observăm imediat că majoritatea femeilor trebuie să-și asigure un mod de trai în afară de căsătorie, în forme străine de aceasta. În zilele noastre — și aceasta e adevărata semnificație a feminismului —, *femeia nu se plînge de condiția proastă în căsătorie, cît mai ales de neputința de a contracta o căsătorie*. Feminismul nu e o protestare de asuprire, ci mai ales teoretizarea neputinței femeii de a găsi în căsătorie asigurarea economică a existenței și aceea morală a misiunii ei.

Pentru ca o mișcare de revendicări să prindă, ea trebuie să aibă la bază un corp social. Clasa care revendică

[1] R. Michels, *Amour et chastetè*, p. 61.

revoluția feministă e compusă din cantitatea veșnic crescîndă a femeilor nemăritate.

În adevăr, care e situația femeii în fața căsătoriei? În clasa burgheză, femeia nemăritată rămîne fată bătrînă. Existența ei economică depinde de familie. Dacă nu se pregătește în vederea unei profesiuni (și crescută în ideea familiei patriarhale, după care fetele trebuie să se mărite cu orice chip, ea nu se pregătește decît de scurtă vreme în această direcție), rămîne după moartea părinților în grija fraților ori a rudelor îndepărtate dacă acestea acceptă să o primească.

Ceea ce e mai absurd e că o prejudecată burgheză inexorabilă îi interzice satisfacerea nevoii imperioase de dragoste, de care orice individ e obsedat la o anumită vîrstă.

Diferite categorii sociale nu evoluează concomitent. Adesea mentalitatea persistă chiar după ce instituțiile pe care se reazămă au dispărut. Morala patriarhală, care nu admite decît dragostea legitimă a căsătoriei, trăiește încă, deși familia s-a transformat. O fată bătrînă rămîne proscrisă drepturilor sexualității. Fără să poată fi încadrată în familie, ea n-are totuși nici dreptul de a trăi liber și independent. Ce-i rămîne atunci de făcut? Închipuiți-vă acum că numărul acestor femei crește, că armata acestor „fără familie" se înmulțește. Fără îndoială, o clasă socială care cere revendicări se va forma. La acestea, se mai adaugă persoanele generoase fără interese directe, care apără cauze din simplă umanitate, după cum, la cauza muncitorilor, se raliază și intelectuali entuziaști din burghezie.

Femeile vor cere un alt mod de existență, fiindcă acela al căsătoriei le e interzis. Și ca probă că motivul adevărat al feminismului e greutatea de a contracta o căsătorie, e că aceste revendicări sînt considerate ca un „pis aller" și că multe fervente feministe sînt dispuse oricînd să părăsească cauza sfîntă, dacă un bărbat care le place le cere în căsătorie.

Dar dacă, în clasa burgheză, femeile nesolicitate apucă calea feminismului, a revendicărilor conștiente, pe care le-o indică cultura și situația lor, în clasa muncitorească, femeia necăsătorită va apuca altă cale. Acolo situația de „fată bătrînă" care așteaptă e imposibilă, fiindcă tentațiile sînt prea mari și sancțiunea morală prea slabă. Fata

din popor nu stă claustrată în zidurile casei. Ea merge în lume unde cunoaște fel de fel de persoane. La atelier, e asediată de colegi ori patroni, la ieșire, în stradă, o așteaptă o mulțime de don-juani care-i oferă felurite seducții. Se mai adaugă la aceasta insuficiența salariului, șomajul, mizeria materială care o pîndește. Prostituția liberă e astfel pregătită. Pe de altă parte, prejudecățile morale și religioase, care intimidează pe fata burgheză, n-o opresc deloc pe cea din popor. E caracteristic că prostituatele nu sînt feministe. Ele au altă cale de a soluționa greutățile vieții.

Între originea socială a prostituției și a feminismului e o așa strînsă legătură, încît putem spune, fără exagerare, că prostituția e feminismul claselor de jos. Și prostituția, și feminismul sînt două consecințe ale aceluiași fenomen, două soluții, diferențiate doar pe clase sociale, ale aceluiași rău : criza căsătoriei. E foarte semnificativ că în argot-ul uvrierilor francezi prostituatele se numesc „vieille fille". Bunul simț popular a descoperit o coincidență pe care analiza științifică o confirmă. Cea mai mare parte din prostituate, chiar din cele care ajung celebre, sînt din clasa de jos. Tipul clasic e țăranca primitivă, grosieră, insensibilă sufletește, ajunsă curtezană rafinată. E *Nana* a lui E. Zola. Dar *Nana* e împinsă de același determinism ca și *Cousine Bette*. Dacă s-ar întîlni undeva în comedia umană, ele sînt făcute să se înțeleagă. Fac parte din aceeași categorie, au aceeași origine socială și poate abia între bărbați, burghez și proletar, există o prăpastie, femeile din ambele clase se găsesc față de bărbați pe același teren comun de revendicări.

Nu e de ajuns să facem o afirmație bazată pe o analogie ce poate să pară nefondată. Să căutăm a proba și altfel observațiile de mai sus.

Înainte de toate, se impune constatarea că atît feminismul, cît și prostituția apar istoricește concomitent. Amîndouă sînt probleme actuale : și una, și alta sînt legate de apariția sistemului capitalist și a democrației.

De fapt, feminismul nu apare decît cu revoluția franceză. Înainte de aceasta, nu găsim nici o agitație de acest fel. Efect direct al crizei familiei, o asemenea mișcare ar fi fost imposibilă tocmai atunci cînd familia era bine consolidată și așa de puternică. S-a vorbit totuși de o chestiune feministă în evul mediu (K. Bücher, *Frauenfrage im Mittelalter*). Unii istorici au considerat amuzamentul unei Marguerite de Valois sau Christine de Pisan, sau M-elle de Gournay ca începuturi ale feminismului. S-a indicat de asemeni și viața saloanelor, cu ale lor „femmes savantes", cu etichete de înalt respect pentru femeie, ca un fel de feminism. Toate acestea rămîn însă sporturi agreabile, pornite din motive galante ori mondene. Adevărata problemă începe o dată cu revoluția franceză. Cu această ocazie, apar primele cluburi de acest fel. Ceva mai tîrziu, saint-simoniștii încurajează mișcarea [1]. Secolul al XIX-lea, secolul tuturor revendicărilor democratice, înseamnă și cele mai multe victorii feministe. În 1848, se adună primul congres feminist. Opinia publică începe să le susțină. Unul din cei mai mari gînditori ai timpului, St. Mile, scrie pledoarii entuziaste pentru noua mișcare. În 1869 (o dată cu „Internaționala" !), se înființează „American sufrage Association", pe urmă alte cîteva societăți similare. Mii de aderente se raliază. Faptul că coloniile, cu regimul lor democratic înaintat, lipsit de prejudecăți patriarhale, dau drepturi femeilor înaintea popoarelor europene arată printre altele cît de nouă e chestiunea feministă. Ea apare astfel o dată cu democrația, al cărei reflex moral și intelectual este, și o dată cu decadența economică a formulei care servea de substrat real căsătoriilor. Firește că un rol preponderent în această mișcare au avut cultura, ideologia umanitară și individualismul. Dar fenomenul n-ar fi prins dacă ar fi avut o bază pur spirituală, fără un substrat social mai adînc. Și în timpul lui Ludovic al XIV-lea, pînă în timpul lui Ludovic al XVI-lea, femeile erau, cel puțin din noblețe și burghezie, instruite. Molière ridiculizează chiar excesul acestei instrucțiuni. Și totuși feminismul nu apare, fiindcă n-are încă substratul social : criza căsătoriei.

Nici despre prostituție — feminismul proletar — nu se poate spune că e veche. Nu orice desfrînare sexuală se numește prostituție. Definiția acesteia trebuie să conțină în primul rînd noțiunea de dragoste mercenară, de *instituție erotică, înființată în vederea răsplatei pecuniare a relațiilor sexuale*. Atîta vreme cît relațiile sexuale

[1] C. Bouglé, „Saint-Simon et le féminisme", în volumul *Chez les prophètes socialistes*.

nu sînt așa de generale și de tipice ca să constituie o pe raporturi pecuniare între sexe, nu se poate vorbi de instituție și atîta vreme cît această instituție nu e bazată prostituție.

Pe vremea lui Lombroso, cînd promiscuitatea primitivilor avea încă credit (am văzut mai sus cît valorează această teză), acesta împărțea prostituția în diferite categorii. Așa se distingea : prostituția ospitalieră, în care unele triburi din Ceylon sau Indochina oferă călătorului, pe lîngă locuință și masă, și bunăvoința fiicei casei ; mai e vorba apoi de prostituție estetică (hetairele antice, baiaderele etc.), prostituție religioasă (culturi orgiace la asirieni ; etc. etc.). Dar nu orice raport sexual în afară de căsătorie e un act de prostituție. Femeia care se dă amantului din dragoste ori plăcere nu e o prostituată. Orice element estetic, religios — altul decît cel pur materialist —, exercitat *profesional* de o femeie în vederea cîștigării existenței, nu definește un act de prostituție.

Dar privită sub acest aspect, instituția de mai sus e recentă. Antichitatea n-a cunoscut-o sub forma ei pură. În orice caz, deosebirea cantitativă e enormă. Așa-numitele „dicterion" la greci, acele „scorta" ori „circulatrices" la romani (ca și lupanarele acestora) erau mai mult curtezane cu caracter estetic decît profesioniste regulate. Și acolo se amestecă, în bună parte, elementul plăcerii, care merge invers proporțional cu frigiditatea prostituției. Și apoi aceste apariții (în proporția lor de prostituție adevărată) sînt datorite unor fenomene exact analoage cu acelea care au produs prostituția astăzi : apariția capitalismului în Roma antică (vezi Salvioli : *Le capitalisme dans le monde antique*), care a adus ca și azi o puternică disoluție a familiei patriarhale. Prostituția antică — cea romană cel puțin — apare bineînțeles într-o formă mult mai atenuată și mai puțin clară ca astăzi, exact în momentul cînd capitalismul comercial și bancar al publicanilor desființează vechea economie domestică și cu dînsa cultul strămoșilor, baza familiei romane.

Istoricii au remarcat cu drept cuvînt că începuturile prostituției sînt concomitente cu dezvoltarea comunelor,

adică cu începuturile capitalismului [1]. În fine, adevăratul avînt îl capătă odată cu înflorirea deplină a acestuia. Primele regulamente contra prostituției, adică primele sancțiuni contra unei instituții complet formate, apar la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Proletariatul cu aglomerațiile lui urbane îi dă dezvoltarea maximă. Apariția aproape concomitentă a prostituției și a feminismului dă dovada corelației lor.

Dacă aceste două fenomene coincid *în timp*, concordanța lor coincide pînă la un punct și *în spațiu*. Aici însă se ivesc oarecare dificultăți. Stadiul cultural nu e egal la toate popoarele. Unele au trecut de anumite faze, altele abia au intrat în ele. Afară de aceasta, intervin o mulțime de alți factori geografici, sociali, religioși, morali, economici care modifică mersul, evoluția instituțiilor. Nu se poate constata o soluție de continuitate * între condițiile de dezvoltare economică, politică ori morală, de pildă, la australieni, francezi ori ruși.

Cu toate acestea însă, în chestiunea care ne privește, putem găsi oarecare corelațiuni. Prostituția apare mai mult la orașe, ca și feminismul. Densitatea populației, frecvența proletariatului le favorizează reciproc. Acolo familia e în criză mare, în timp ce la țară se menține încă patriarhalismul. Același lucru e de constatat între țările agricole și cele industriale. În raportul internațional, ele prezintă aceeași deosebire ca, în cel național, orașele și satele.

Statisticește, în țările noi, Australia și America, unde lipsește tradiția familiară, prostituția și feminismul cresc corelativ, în dependență una de alta. Sînt desigur cîteva țări în care feminismul e foarte dezvoltat și prostituția foarte redusă. Unele popoare adoptă soluția feministă — sînt cele mai evoluate din punct de vedere moral —, altele soluția prostituției. Printre cele dintîi, trebuiesc amintite popoarele scandinave. Acolo puritanismul protestant, de o severitate cunoscută, împiedică libertinajul, mai mult, cinismul sexual. În țări medievale, Italia și Spania, însă, predomină mai degrabă prostituția.

---

[1] Max Bauer, *Das Geschlechts leben in deutsch. Vergangenheit*, Leipzig, 1904.

* E curios că Ralea folosește această expresie a limbii franceze în sens absolut opus față de cel originar, care este tocmai acela de *întrerupere* (!).

S-ar mai putea spune însă că prostituția nu are originea socială pe care am studiat-o, ci că apare din cauza unui senzualism puternic, din cauza unui temperament sexual excesiv, unui temperament născut, ca și al criminalului, după teoriile lombroziene. Vom răspunde că fenomene colective generale nu se pot explica prin specificități individuale. Dar afară de aceasta nu e deloc adevărat că prostituția oferă maximum de senzualitate. Nu numai că senzualismul nu poate fi o cauză a prostituției, dar e sigur că el constituie o piedică pentru aceasta.

Prostituția e o profesiune, un mijloc de a cîștiga existența. Dar, în lupta pentru existență, senzualitatea ori sentimentul sînt o slăbiciune. Nu învinge decît cel bine armat. Și sîngele rece, utilitarismul, interesul material sînt arme, pe cînd sentimentalismul ori căutarea plăcerii sînt defecte. Chiar dacă există astfel de prostituate, ele sînt eliminate iute printr-un fel de darwinism al meseriei. Într-un roman de Kuprin, ceea ce îngrozea mai ales pe patroana unei case de prostituție, era ca „fetele" să nu se amorezeze cumva de cineva. Celelalte se uzează repede și dispar. Suicidul ori spitalul e sfîrșitul lor firesc.

Din contră, frigiditatea reușește mult mai bine și nu învinge decît aceea care știe să se conserve.

Psihologia prostituatei e aceea a unei femei reci, lucide, trează față de interesul său, care nu-și permite nici o slăbiciune cînd poate face o cucerire nouă. Gelozia prostituatelor e foarte asemănătoare cu concurența acerbă, cu lupta brutală, caracteristică profesiilor libere la bărbați. Există chiar și un arivism al prostituatelor. Foarte multe curtezane celebre sînt, după cum am văzut, fete de țăran ori proletar, pe care hazardul și o inteligență practică remarcabilă le-au favorizat.

Astfel prostituția e o carieră ca și cariercle pe care feministele le cer vieții publice. Firește, e o carieră mizerabilă, cea mai simplă, mai facilă și cea mai directă în lipsa de drepturi consacrate, cariera femeilor fără morală, a proletarilor. Dar e tot o carieră ca și cele onorabile și cauzată de aceleași fenomene.

Este un teren, o carieră comună, intermediară, în care fetele bătrîne se întîlnesc cu prostituatele. E teatrul orașelor mari : Paris, Londra, Berlin. E semnificativ cum viața de culise a marilor teatre europene, prezentată de

atîția scriitori ca o pepinieră de prostituție rafinată, e de multe ori profesia de refugiu a tinerelor burgheze care și-au pierdut orice nădejde de măritiș. (Așa se explică cum de multe actrițe și-au început cariera tîrziu, abia după ce posibilitatea căsătoriei trecuse.) Dar, tot acolo, vin, pe altă cale, și fetele ieșite din popor.

Din toate acestea, sîntem îndreptățiți să tragem concluzia anunțată încă mai sus și care stabilea strînsa legătură între aceste două aspecte ale vieții feminine.

Ceea ce am voit a fost urmărirea unei filiațiuni obiective a faptelor. Gîndul vreunei aprecieri ori rețete practice ne-a fost complet străin. Ne-am ferit de a face vreo judecată de valoare asupra fenomenelor studiate. Astfel încercarea rămîne un studiu pur teoretic. Dacă el va da un îmbold către soluționarea practică a acestei mari și umane probleme a condițiilor femeii moderne, care trebuie să intereseze orice suflet generos, indicînd care e — după noi — centrul de gravitate al problemei, cu atît mai bine [1].

LABOUR PARTY, STRUCTURA ȘI TENDINȚELE SALE

Venirea la putere a partidului travailist, în Anglia, constituie un eveniment din cele mai importante în politica de penibilă dezorientare mondială, care a urmat armistițiul din 1918, eveniment important atît din punctul de vedere al experienței engleze interne, cît și al vieții politice europene.

Toate guvernele care au urmat războiului, în majoritatea țărilor beligerante, s-au grupat în linii mari, în directive extreme, de dreapta ori de stînga. Suportînd contagiunea bolșevică pe care mizeria economică o încuraja, mai toate țările au suportat, într-o primă fază, guverne

[1] Problema situației femeii sub aspectul prostituției formează azi în Europa nu numai preocuparea multor congrese de sociologie și higienă socială, dar chiar interesul acut al legiuitorilor. Se vorbește de cîtva timp și la noi de o asemenea lege. Rîndurile de mai sus vor aduce poate anumite lămuriri.

dictatoriale de extremă stîngă. * În urmă, a venit reacțiunea sprijinită de capitalismul renăscînd sub forma fascismului.

Astăzi, pentru întîia dată, un guvern democratic, fără să fie bolșevic, ia frînele puterii în cel mai puternic imperiu al lumii. El vine normal, firesc, adus prin jocul forțelor parlamentare, al alegerilor libere și al curentului de opinie publică. Care e istoria formației acestui partid, care sînt făgăduielile și declarațiile sale, de ce politică va fi legată activitatea sa ?

Se știe că socialismul englez nu seamănă cu nici unul din țările continentului. În bătrîna Europă, doctrina și ideologia socială aliată sentimentului moral de dreptate au precedat organizarea în clasă a proletariatului.

În special doctrina marxistă, destul de ajustată aspirațiilor acestei clase, a confiscat numai pentru ea începuturile născînde ale mișcării muncitorești Oricît de adaptată ar fi fost această ideologie, un divorț trebuia să se desineze între suplețele infinite ale practicii politice și atitudinea dîrză la orice compromis a teoriei. Cu toate acestea, sacrificînd pe cît a putut contingențele de spațiu, de psihologie ori istorie, partidele socialiste de pe continent au urmat destul de aproape dogma marxistă, veche, pentru împrejurările mai recente, de peste șaizeci de ani.

În afară de aceasta, fiindcă apărea puțin cam precipitat, pe deasupra structurii economice și sociale a societății, socialismul european era mai ales politic. El se îngrijea de lupta între partide, de alegeri și de campanii parlamentare și extraparlamentare. Organizarea economică a proletariatului, îmbunătățirea soartei lui imediate, rămînea pe planul al doilea, ca o tactică mai indirectă și mai timidă. Ideologie și politică : iată cele două caractere ale socialismului continental pînă la izbucnirea războiului.

Nici unul din aceste două aspecte nu le găsim la socialismul englez. După cîteva rătăciri de ideologie utopică pe timpul unui Owen, Hodgskine ori Thompson, teoria e lăsată cu totul la o parte. Constrînși de condițiile reale ale vieții, din ce în ce mai severă pentru muncitori, conducătorii se îngrijesc înainte de toate de organizarea empirică a maselor în sindicate bine organizate, bogate și rezistente.

Istoria, nu lipsită de patos cu tot scepticismul ei, pe care soții Webb ne-au lăsat-o despre organizarea metodică a „trades-unions"-urilor în sec. XIX, ne arată îndărătnicul efort, pe care o clasă conștientă din ce în ce mai mult de rolul și puterea ei îl îndeplinește în asigurarea unei vieți mai bune. Tocmai fiindcă în Anglia condițiile obiective ale proletarizării au fost mai serioase și mai vechi ca oriunde, tocmai de aceea muncitorimea e mai realistă în vederi, respinge atracția seducătoare a doctrinei, ca să urmărească cu o rezistență tenace, zi cu zi, cucerirea unor drepturi în aparență modeste, în realitate enorme.

Politica, cu vicisitudinile ei pline de decepții, de compromisuri, în care voința creatoare se secătuește adesea zadarnic, fu înlăturată de la început din istoria socialismului englez. Organizarea economică a proletariatului apărea în țara preocupărilor materiale, cu mult mai importantă.

După eșecul efortului chartist între 1834—1848, cînd proletariatul a oferit cadavrele sale pentru baricadele partidelor liberale burgheze, după trădarea acestora și înăbușirea revoluției, lumea socialistă a evitat metodic luptele politice. Proletariatul englez era mai mult antipatronal decît propriu-zis socialist.

Abia către 1883, se înfiripă în Anglia „Federația social-democratică" care se apropie ca tactică și tendințe de social-democrația continentală. Dacă, sub influența unui Hyndman, noua grupare se îndreaptă către marxismul integral, aderența lui W. Morris, adept al lui Ruskin și al socialismului sentimental, care ura mai mult urbanizarea și defigurarea naturii de către industrialism, decît exploatarea economică, o ține, încă cîtăva vreme, într-o dezorientare nelămurită. La aceasta se mai adaugă și acțiunea societății fabiene, în care intelectuali ca Bernard Shaw sau Webb, alături de lucrători romantici, amestecă un vag umanitarism unui socialist slab precizat [1].

* Referire la proclamarea Republicii ungare a Sfaturilor în 1919, precum și a unor „republici sovietice" în Germania (Bremen, Bavaria) în cursul aceluiași an, sub influența Marii Revoluții Socialiste din Octombrie 1917, toate cu o existență efemeră, dar semnificativă pentru spiritul timpului.

[1] Pentru mai multe detalii în această privință, a se vedea ultima ediție (1920) din S. et B. Webb, *History of trade Unionism*, Londra, 1920.

Într-acest marasm de tendințe generoase, dar prea puțin politice, aduce o lumină înființarea de către Keir Hardie și Blatchford, în 1893, a „partidului muncitoresc independent". La început, noua alcătuire nu număra decît 15 000 de partizani. Din această cauză, la alegerile din 1900, nu se alege decît un singur deputat travailist, Keir Hardie. Al doilea socialist intrat în Parlament, John Burns, se alege candidat pe listele liberale.

Pentru ca interesele muncitorești și fie mai bine reprezentate, se înființează în 1900 un comitet al reprezentării uvriere. „Labour Representation Commitee". Legătura acestuia cu diferitele grupări de lucrători fu din ce în ce mai strînsă. Se hotărăște printre altele să nu se mai susțină candidaturi conservatoare ori liberale, ci pur uvriere. În curînd, L. R. C. se transformă în *Labour Party* [1]). La alegerile din 1906, toate fracțiunile socialiste se unesc și găsim 50 candidaturi ale noului partid și 30 de deputați sînt aleși cu peste 335 000 de voturi. Din aceștia, cel puțin 16 erau socialiști, cei mai mulți reprezentanți ai lui Independent Labour party, cîțiva ai federației social-democrate, sau ai societății fabiene.

Partidul travailist independent, însă, nu înțelegea o fuziune totală cu federația social-democrată, prea marxistă. El făcea diferite rezerve în ce privește programul și tactica, pe care o voia înainte de toate perfect realistă. La congresul socialist internațional din Stuttgart (1907), oratorul social-democrat Quelch someză pe reprezentantul lui Independent Labour party, Ramsay-Macdonald, să declare dacă e socialist sau nu, acuzîndu-l că nu are nici un program. Grupările muncitorești engleze la acea dată dețineau următoarele cifre de partizani : Sindicalismul : 1 700 000, Partidul travailist independent : 40 000, fabienii : 1200, Federația social-democrată : 700, partidul socialist uvrier : 200. În această epocă, partidul travailist se rezuma să protesteze contra războiului anglo-african și să susțină liber-schimbismul, prin vocea leaderilor Keir Hardie și Macdonald.

Prosperitatea veșnic crescîndă a partidului travailist independent e datorită, desigur, în primul rînd, situației

[1] Pease, *Geschichte der englischen Labour party*, în *Grünbergs Archiv*, tom. III, p. 166—129 ; Herkner, *Arbeiterfrage*, vol. II, pag. 494—500.

de fapt, structurii speciale a societății engleze. Ea a fost ajutată în ultimul timp și de personalitatea leaderului său, Macdonald.

Născut într-un mic port din Scoția, șeful travailiștilor a început ca modest împiegat, cu un salariu de 12 shilingi pe săptămînă, într-o casă de comerț, pe urmă secretar la un avocat. Cultura sa e aceea a unui autodidactic, care citește noaptea și printre orele de muncă, cu lăcomie, tot ce-i cade în mînă. Aceasta nu l-a împiedicat să devină un serios intelectual. Contribuțiile sale la doctrina socialistă, *Socialism and Society* (1905), în traducere franceză recentă ; *Socialism and governement* (1909) ; *Parlament and revolution* (1919) dovedesc o limpede cunoaștere a realității politice pe care caută, totuși, să o pună în relație cu marile învățături socialiste. De maniere mai mult decît politicoase, care îl fac un remarcabil parlamentar, spirit cumpănit și cuminte, legat în strînsă prietenie cu un Jaurès sau Léon Blum, călător pasionat, străbătînd spațiul din America de Sud pînă în Orientul nostru, unde a făcut în iarna trecută cîteva conferințe la Sofia, Macdonald e un socialist „sui generis", lărgind doctrina muncitorească pînă la un umanitarism generos și conștient care, alături de proletariatul propriu-zis se gîndește la fericirea și prosperarea tuturor obijduiților, de la intelectuali pînă la femeile fără drepturi.

În atitudinile pe care partidul laburist le-a luat de la război încoace, trebuie căutată în primul rînd influența sa. Doctrina pe care o preconizează se menține desigur în cadrele socialismului. Însă e mai suplă, mai largă. Ea admite compromisul, colaborarea la guvern, nu limitează socialismul la muncitorii manuali, ci admite și pe cei intelectuali ; vrea înfrățirea popoarelor, ajută democrația și măsurile paliative în situația proletariatului, e pentru Liga Națiunilor și pentru excluderea și combaterea oricărui imperialism.

La începutul războiului mondial, atitudinea lui Labour party e rezervată. El nu încurajează, nici nu ajută politica războiului. Un John Burns și un Frevelyan se retrag din guvern cînd războiul e declarat Germaniei... Macdonald scrie o broșură în care denunță adevăratul mobil al războiului : ciocnirea între două imperialisme și tradiționala tendință a Angliei către echilibrul european. În 1915, în guvernul de coaliție al lui Asquith, intră ca ministru și de-

putatul travailist Henderson. Cînd însă guvernul Lloyd George în 1917, refuză socialiștilor englezi pasportul ca să meargă la congresul internațional din Stockholm, unde trebuiau să se întîlnească cu socialiștii din țările centrale, Henderson se retrage, în semn de protestare, din guvern.

Imediat după încheerea tratatului din Versailles, partidul muncitoresc englez se declară nemulțumit cu condițiile prea brutale impuse învinșilor. El contribuie la popularizarea și propaganda cărții lui Keynes, tipărind-o în sute de mii de exemplare și răspîndind-o printre lucrători.

În 1918, se fixează punctele principale ale politicii externe preconizate de Labour party : 1) Înlăturarea oricărei taxe protecționiste, 2) Administrarea coloniilor în interesul indigenilor. 3) Control internațional asupra exportului materiilor prime. Asupra relațiilor între popoare, manifestul partidului din 1918 zice : „Dezaprobăm orice încercare a unui popor de a răpi sau cuceri teritoriile și munca celuilalt, reducîndu-l la mizerie. Refuzăm orice principiu de război economic. Cerem ca fiecare popor să aibă libertatea de a lua orice măsuri necesare dezvoltării economiei sale specifice. Nici unui popor nu-i e permis ca prin dezvoltarea sa economică și comercială să înăbușe viața altui popor. Respingem diplomația secretă și alianțele în vederea dușmăniei. Lucrăm pentru întărirea Societății Națiunilor și arbitrajelor internaționale între popoare, care vor aduce pacea etc.".

La alegerile municipale din 1919, partidul cîștigă o imensă majoritate. După această dată, travaliștii independenți se apropie ceva mai mult de principiile luptei de clasă, fără să o adopte însă nemodificată. Dacă susțin recunoașterea guvernului sovietic și apropierea de dînsul, aceasta nu-i împiedică să se îndepărteze de mijloacele democratice. În 1920, cu ocazia congresului din Geneva, se declară contra bolșevismului și susțin că „fiecare țară, în epoca de tranziție către socialism, trebuie să respecte condițiile ei specifice de dezvoltare"... Laburiștii sînt de părere că „guvernarea sovietică nu e cea mai bună formă a unor democrații industriale, deși ea poate să fie o eficace formă revoluționară". Idealul e ca „parlamentul să fie adoptat cerințelor democratice, pentru ca să poată fi transformat cu încetul într-o reprezentare profesională și industrială".

Prin conferința de la Glasgow în april. 1920, independent Labour party, se retrage din internaționala a II-a (Geneva). O mică minoritate însă e de părere ca partidul să se ralieze la internaționala III (Moscova). Majoritatea vrea crearea unei noi internaționale care să aducă iarăși unitatea frontului socialist.

În decursul anului 1918, Labour party săvîrșește în organizarea sa o reformă esențială. Viața sa politică și electorală era, pînă atunci, în dependență strînsă de sindicate, de acele „Trades Concils" și de organele ei locale „Local labour parties". De ele depindea reușita campaniilor. Labour party creează în acest an organe politice proprii, autonome de sindicate, lăsînd acestora un rol auxiliar. Prin aceasta, partidul își capătă o mai mare independență politică, se dezrobește de influențe adeseori tiranice.

În același timp, corolar al acestei reorganizări, el își lărgește cadrele declarînd că „vrea să fie partidul tuturor lucrătorilor : în mod egal al celor cu capul, ca și al celor cu mîna". Urmărește o mai bună repartiție a avuțiilor, prin realizarea produsului integral al muncii fiecăruia, scop care trebuie să fie precedat de o socializare a mijloacelor de producție. [1]

După aceste principii travaliștii intră în cadrul socialismului. Ei nu vor însă să se lege de nici o formă precisă de socializare, rezervîndu-și dreptul de a aviza în legătură cu fiecare situație specială, indicînd cel mult o accentuare a cooperatismului și a statificării. Aceasta din urmă trebuie să se întindă la mijloacele de transport, mine, asigurări sociale.

Programul travailist mai cere : 1) Stabilirea unui minimum de nivel de viață național, 2) controlul democratic al industriei în privința prețurilor și a cantității producției, 3) vărsarea surplusului de producție în folosul colectivității, 4) lărgirea dreptului de vot la femei, 5) încurajarea întreprinderilor municipale, în fine, 6) impozitul pe capital, scutite fiind doar averile inferioare lui 1000 lire sterlinge.

Prin accentuarea statificării și a municipalizării, prin jocul impozitului pe capital, ordinea socialistă va veni încet, firesc, dar sigur, fără comoțiuni violente și teroare.

[1] Aceste principii sînt expuse în S. Webb, *The new constitution of the Labour party*, citat de Herkner, *op. cit.*, p. 586.

În ce privește politica externă, Labour party cere înlocuirea „federației imperialiste" a coloniilor engleze, printr-o „alianță britanică" echitabilă, în care să fie respectat dreptul fiecărui popor. Pe continent, o accentuare a drepturilor Societății Națiunilor în aplanarea conflictelor.

Iată principiile : socialism moderat, inspirat de un puternic democratism, respingînd drepturile revoluției violente, inspirîndu-se de la cerințele realității și ale momentului istoric.

Nu știm care vor fi realizările, acum cînd Labour party, întrunind diversele fracțiuni socialiste, cu excepția comuniștilor, a luat frînele guvernului și cu ele responsabilitatea vieții politice a Angliei și poate a Europei.

În remarcabilul său roman *M-r Britling commence à voir clair*, H. Wells arată care era mentalitatea politică a Angliei în momentul războiului mondial ; indolență comodă, iluzionism bazat pe tradiție, afirmarea celebrei devize engleze : „așteptăm desfășurarea evenimentelor pentru a aviza în urmă". Politică pasivă, care utilizează mai ales greșelile altora decît propriile calități. Prin sufragiul care a adus travaliștii la putere. Anglia arată că s-a scuturat de vechea tactică. Cutremurată de evenimente îngrijitoare ca răscoalele irlandeză și indiană, ca grevele interminabile, ca insolubilul șomaj care o sărăcește de doi ani, ea lasă la o parte seninătatea inconștientă, ca să meargă cu energie în fața evenimentelor pentru a provoca o soluție. Evenimentele ulterioare vor hotărî dacă această atitudine e cea mai bună. Deocamdată, Anglia a pariat pe avantajele, ca și pe inconvenientele riscului.

SOCIOLOGIE, SOCIALISM ȘI CARACTER SPECIFIC NAȚIONAL

Cu ocazia ultimelor discuții purtate în jurul ideii că o literatură nu poate să evite oglindirea unui spirit specific național, unii publiciști au căutat să deplaseze problema, deviind constatările noastre către sensuri agreabile lor. Anume, au încercat să identifice o explicație științific sociologică a literaturii cu o tendință politică, acuzîndu-ne

că sub teoria specificului național se ascund intenții șoviniste antisemite etc. etc. În numărul trecut s-a dat, în această privință, pentru lămurirea totală a publicului, un exemplu crucial, evident. E acela al operei lui Anatole France, *L'île des Pingouins* pamflet antinaționalist și dacă vreți antifrancez, care poartă totuși masca specifică a geniului etnic, de care nici un autor nu scapă.

Trebuie să fim înțeleși odată Cînd afirmăm că o literatură nu poate fi decît specific națională, nu facem o *judecată de valoare, nu cerem* sau dorim ceva. Din contra, facem o simplă *judecată de realitate*, de constatare, care ne duce la concluzia că lucrurile *nu se pot* întîmpla altfel. Și ca să ne înțeleagă toată lumea, vom reedita aici, pentru uzul tuturor, o serie de banalități, de care ne jenăm și noi că trebuie să le mai reamintim. Dar sîntem forțați.

Afirmația noastră se reduce la aceea că orice manifestație spirituală, — de la religie și politică pînă la artă și literatură, poartă semnul caracteristic al societății în care apare. Variază structura socială într-un moment dat, variază cu ea implicit și manifestările de ordin spiritual care sînt o simplă consecință sau, cum se zicea altădată în termeni pedanți, un simplu epifenomen.

De la Aristot și pînă azi, s-a repetat întruna că omul e un animal social, că nu poate trăi ca Robinson în insulă, izolat de orice influență. Mai mult decît atît, spre deosebire de vechea sociologie, de influență rousseauistă, care arăta că societatea e un efect al asocierii indivizilor spre o viață comună, cea contemporană arată că, invers, individul e un *efect* al grupului și nu *cauza lui*. Societatea ne precedează, ea există înainte de nașterea noastră, iar cînd apărem în cadrul ei, ne modelăm mental după atmosfera care domină în mediul ambiant. Prin familie, educație, imitație, sugestie, modă etc., ne apropiem încetul cu încetul valorile pe care le respectă societatea în care trăim. Orice am face, după cum nu ne putem elibera de robia gravității, tot așa nu putem scăpa de influența mediului social, care ne invadează prin toți porii, pe care o respirăm zilnic odată cu aerul atmosferei.

A spune deci că o literatură nu poate evita specificul național înseamnă a recunoaște influența societății asupra individului, împreună cu toată știința sociologică. Căci, pînă astăzi încă, națiunea e societatea obișnuită în care

trăim. Pe de altă parte însă, din diferite motive, națiile nu se aseamănă între ele.

Toată știința socială modernă s-a înfăptuit în contra ideii lui Auguste Comte, care recunoștea o singură societate : umanitatea, egală și omogenă peste tot. Cînd au început, cu Spencer, cercetările etnografice, s-a văzut ce infinită diversitate de societăți conține globul nostru. Și s-a mai constatat că ele nu se aseamănă. De la triburile Australiei centrale, la ale Americii de Nord, la comunitățile slave, la republica elvețiană ori la imperiul anglosaxon, sînt atîtea distanțe, moral măsurate, cît cele siderale ale astronomiei, dacă ne e permisă comparația. Sociologia de azi se reduce la un catalog al popoarelor. Se cere doar într-una o clasificare a lor. O clasificare de lucruri identice ar fi însă o absurditate. Greutatea cea mare reiese însă tocmai din diversitatea caracterelor individuale. Și e natural deci, ca membrii fiecăruia din aceste grupuri să difere echivalent și literatura pe care o fac să fie alta.

Iată atunci că nu e vorba nici de patriotism, nici de antisemitism, ci de simpla constatare sociologică a realităților omenești. Și să ni se dea voie să facem știință literară comparată : întîi, fiindcă orice cucerire a spiritului obiectiv în cultura aceasta a noastră e un progres și, al doilea, fiindcă nu ne lasă inima să ne achităm cu cîteva formule puriste, simple sentimente clădite pe deasupra ori alături de fapte.

Unii publiciști toleranți din comoditate în politică, unde ar putea protesta fructuos pentru cauza lor, sînt extrem de exigenți și de radicali în literatură : acolo se poate face la nevoie și bolșevism, deoarece nu există sancțiuni. Ei ar putea astfel învinui pe toți sociologii, de la Spencer la Durkheim, de naționalism sau antisemitism. (Amintim totuși, în treacăt, că Durkheim era evreu).

Le vom face atunci plăcerea, cu texte în mînă, să le arătăm că însăși literatura socialistă e de partea noastră. De la Marx la Kautsky, nimeni nu s-a gîndit să nege *realitatea* spiritului specific național. Oricît erau de orbiți de spiritul lor de sistem, oricît de angajați într-o doctrină și un „parti-pris", occidentali obiectivi, teoreticienii socialiști nu au putut nega evidența faptelor. Epigonii se caracterizează însă prin exces de zel.

Ceea ce a recunoscut Marx se poate foarte bine să nu recunoască cutare generos „înaintat" român. Dar atunci,

dacă și marxismul oficial poate fi suspectat de șovinism, ne întrebăm în ce planetă trebuie să căutăm spiritele cu adevărat înaintate, frați de cruce cu cei din București.

E firesc ca problema caracterului specific național să nu fi preocupat prea mult pe Karl Marx. Totuși, în articolele lor contra panslavismului, atît Marx cît și F. Engels au avut ocazia să arăte realitatea caracterului național, specific, reieșit din asimilarea istorică a popoarelor.

Într-un articol contra lui Arnold Ruge din 2 septembrie 1848, Karl Marx ne dă o schiță a formării poporului francez, pe care o explică prin asimilarea caracterului de sud de către cel din nord. După el, națiunea franceză e rezultatul unei contopiri istorice din care a ieșit o anumită comunitate de cultură, un anumit caracter specific.

„Caracterul național sud francez era, în evul mediu, înrudit cu cel nord-francez, mai puțin decît sînt astăzi polonezii cu rușii. Națiunea provensală era în evul mediu în capul evoluției civilizației europene. Era cea dintîi, între toate națiunile europene, avea o limbă literară. Poezia ei servea tuturor popoarelor romanice, englezilor și germanilor ca model neîntrecut. În ce privește cavalerismul feudal, se întrecea cu castilanii. Francezii de nord și normanzii englezi ; în comerț și industrie, nu era de loc inferioară italienilor... Ca și polonezii, ei au fost împărțiți întîi între englezi și francezi, pe urmă subjugați cu totul francezilor de nord... Astfel, nobila republică sud-franceză a fost împiedicată de despotismul lui Ludovic XI să-și desăvîrșească *geniul ei specific*... Secole de-a rîndul luptară sud-francezii contra asupritorilor. Evoluția istorică a fost însă neînduplecată. După trei secole de luptă, frumoasa lor limbă a devenit „patois" și ei înșiși au devenit francezi. Abia Convențiunea, dezrobindu-i, le-a dat în schimbul naționalității lor, democrația" (*Aus dem literarischen Nachlass*, vol. III, p. 172).

Astfel, Marx recunoaște civilizația specifică a poporului provensal și se arată indignat de călcarea ei de către năvălitorii de nord. Într-un articol din *New-York Tribune* din 22 april 1852, Engels, vorbind despre asimilarea slavilor răsăriteni de către nemți, ajunge la aceleași concluzii ca și Marx.

A recunoaște caracterul specific în cultură nu e cine știe ce ; căci lucrul e evident pentru oricine, chiar pentru

un socialist. A recunoaște însă caracterul național, cînd e vorba de alcătuiri politice internaționaliste, cum a fost cazul Irlandei în „Internaționala lucrătorilor" e cu mult mai greu. Și totuși Marx a făcut-o.

În adunarea comitetului din noiembrie 1869, Marx a cerut articole din *Neue Rheinische Zeitung*, *New York Tribune* și *Commonwealth*, Engels a cerut același lucru pentru croați, ruteni, cehi, basci, bretoni, moravi etc. etc.

Cum însă problema naționalității nu formase încă obiectul unui studiu amănunțit din punct de vedere socialist, fruntașul austriac Otto Bauer a tratat pe larg problema, urmînd de aproape metoda marxistă. Știi care sînt concluziile lui Otto Bauer, relativ la caracterul național? Dacă le-am fi formulat noi, n-am fi scăpat niciodată de fulgerele social-democraților români, care ne-ar fi țintuit la stîlpul infamiei cu epitetul definitiv de reacționari. Ei bine, Otto Bauer crede că la baza națiunii stă, înainte de toate, rasa („eine Gemeinschaft des Blutes", eine „Naturgemeinschaft").

Să se observe că noi n-am uzat niciodată de ajutorul antropologiei și am îndepărtat totdeauna conceptul de rasă din discuțiile noastre.

Studiind formarea conștiinței naționale germane, socialistul austriac arată că începuturile de caracter propriu au apărut întîi în comunitățile de sat ale vechii populații germane. Din contactul acestor sate, încă în forma de „markgenossenschaft", s-a închegat conștiința unei solidarități naționale.

„Contactul continuu a creat o limbă comună ; căsătorii repetate au adus comunitate de sînge, lupta cu dușmani comuni a creat caractere comune : o comuniune de cultură a tuturor triburilor a urmat astfel... În locul alamanului și a francului, saxonului și gotului a apărut germanul." (Otto Bauer : *Die Nationalitätenfrage und die Sozial-demokratie*, Wien, 1907, p. 33).

Să urmăm cu rezumarea ideilor lui Bauer relativ la naționalitatea germană.

Odată alcătuit, poporul german a produs o primă formă de civilizație proprie — aceea a cavalerismului. Moravurile, poezia minnesaengerilor, toate acestea formau o conștiință națională, caracterizată prin cunoscutul cîntec al lui Walther von Vogelweide și citat de Bauer :

„Lande habe ich viel gesehen,
Nach den besten blickt ich allerwärts...
Uebel möge umi gestehen,

Wenn ich je bereden liess mein Herz,
Das ihm wohl geffalle fremder Länder Brauch:
Wenn ich lügen wollte, lohnte mir es auch ?
Deutsche Zuch geht über alles".

Dar această cultură abia merită, după Bauer, titlul de cultură națională, fiindcă e o cultură exclusiv a nobleței, o cultură de clasă (eine „Klassenkultur"). Ca să devină națională, *ea trebuie să comunice cu viața rurală, să se amestece cu sufletul satelor.*

Dar să-l lăsăm să vorbească el singur :

„Multă vreme viața de curte și aceea a satului erau despărțite ; țăranul, care nu participa la viața cavalerească, apărea claselor dominante sălbatec, incult, brutal și nu le servea decît ca subiect de glumă. Poeții de curte își băteau joc de țărani. Astfel, exista o grozavă prăpastie culturală între țărani și nobili. La toate cîte caracterizau atunci națiunea, țăranii nu luau nici o parte. În timp ce limba de curte unea pe nobili, dialectele țărănești erau foarte variate ; în timp ce moravurile feudale formau o legătură comună între cavaleri, moravurile țărănești variau de la ținut la ținut... Astfel, țăranii germani din acele vremuri nu alcătuiau o națiune, ci numai suportul ei. O *națiune consistă dintr-o comunitate de cultură.* Aceasta însă era limitată numai la clasa superioară : masele largi care o întreținеau erau îndepărtate dela cultură." (Otto Bauer, *op. cit.* p. 50).

Mai pe urmă, difuzarea culturii cu ajutorul protestantismului, a burgheziei comunelor și, în fine, a democrației, a unificat națiunea germană într-o omogenă comunitate de cultură.

În concluzie, o națiune se definește după Bauer, printr-un *„caracter specific reieșit dintr-o viață comună isto-*

rică" („eine aus Schickesalsgemeinschaft erwachsene Charaktergemeinschaft").

Naționalitatea individului nu e „nichts anders als eine Seite seiner Bestimmtheit durch die geschichte der Geselschaft" (p. 138) : „*Naționalitatea individului nu e altceva decît o parte a caracterizării sale prin istoria societății*".

Pînă la declararea războiului, doctorul oficial al erudiției socialiste era Karl Kautsky. Cînd a părut cartea lui Otto Bauer, el nu s-a împăcat în totul cu opiniile acestuia. Constatările sociologice de mai sus, relativ la formarea caracterului național, i s-au părut susceptibile de anumite erezii. A căutat atunci, în locul acelui „charaktergemeinschaft" creat de conștiința istoriei, un alt criteriu pentru caracterizarea spiritului național. Și știți ce a găsit ? Ceva care e mult mai aproape de opiniile noastre : comunitatea de limbă. După el, specificul național stă în felul său de exprimare Și luați seama că Kautsky reprezenta ortodoxismul pur al doctrinei socialiste !

Kautsky respinge argumentarea lui Bauer pe motivul că orice societate poate avea un trecut istoric, o tradiție, fie că e vorba de o societate pe acțiuni, de o comună, de o corporație ori un partid. Atunci prin ce s-ar deosebi națiunea de celelalte societăți ? După el, tocmai prin limbă, *fiindcă aceasta exprimă caracterul intim etnic, mentalitatea specifică a unui popor*. Viața comună de-a lungul istoriei nu poate fi invocată de multe popoare. Căci nu toate au trăit consolidate în același stat. De pildă, nemții au fost împrăștiați în toată Europa răsăriteană, supuși la diferite state și totuși se simt legați de aceeași naționalitate. Pe cînd limba e comună tuturor și exprimă perfect sufletul specific.

„Prin ce s-ar putea schimba naționalitatea, se întreabă Kautski, decît prin schimbarea limbii pe care o vorbește cineva de preferință, pe care o posedă mai bine" ? (K. Kautsky : *Nationalität und Internationalität*, extras din *Neue Zeit*, Stuttgart, 1908).

Mărturisim că atît explicația lui Otto Bauer, cît și aceea a lui K. Kautsky ne convin deopotrivă. Oricare ar fi criteriul de deosebire, oricare ar fi cauzele determinante

ale caracterului specific național, ceea ce ne interesează e, că el există. Și aceasta nu numai că o constată și o recunosc corifeii social-democrației cînd fac știință, dar ținînd seamă de acest coeficient își modifică și tactica după el. A constata existența spiritului național înseamnă a face știință, nu politică. Și doar șefii socialiști de mai sus aveau o mie de motive ca să se abțină de la cercetări științifice care ar fi putut fi întoarse la nevoie contra lor. Și totuși le-au făcut, fiindcă chiar la baza politică trebuie puse în primul rînd sinceritatea și adevărul. Ceea ce recunosc sociologii și socialiștii, să ne fie permis să recunoaștem și noi. Sîntem astfel în bună tovărășie.

SOCIOLOGIA ȘI TEORIA CUNOAȘTERII

I

Se poate judeca de multe ori importanța oamenilor mari nu atît prin ceea ce au produs, cît și prin ceea ce au făcut posibil, prin ce au îndemnat să se facă după ei. Sînt opere al căror conținut e mai puțin însemnat decît impulsiunea care emană din el, mai puțin însemnat decît excitația pe care o determină în urmași, de a continua, de a perfecționa, ori de a aplica în infinite aspecte o idee inițială. O operă mare să măsoară nu atît prin adevărul ori prin frumosul pe care-l conține, cît prin fecunditatea ei.

Printre alte multe exemple, e desigur cazul lui Kant. Cine citește azi învechitele pagini ale *Criticii rațiunii pure* își dă perfect seama că multe din afirmațiile moderne relative la teoria cunoașterii sînt străine intenției marelui filosof. Desigur, Kant e primul care a pus bazele moderne ale teoriei cunoașterii. Prin analiza și determinarea funcțiunilor apriorice ale conștiinței, el a deplasat radical perspectiva problemei. Precursorii săi, Hume ori Berkeley, au întrezărit cel mult problema, fără să-i dea formularea definitivă.

Totuși, contribuția lui Kant nu e ceea ce sîntem înclinați să credem astăzi. *Critica rațiunii pure* e o operă pur filosofică, de o filosofie așa cum se credea atunci că

filosofia, fiind „imanentă", e deasupra omului, — că destinele capricioase ale existenței omenești nu atrag după ele eternitatea impasibilă a unor adevăruri pure — independente de orice vicisitudini pămîntești. O astfel de filosofie avea încă ceva din infailibilitatea dogmelor religioase din care coborîse și al căror spirit îl moștenise. Filosofia lui Kant se resimte și ea de această atmosferă a timpului. Și ea e extrem de formalistă, străină de orice suplețe, de orice relativism. Psihologia nu era încă o știință. Toată filosofia filosofului de la Koenigsberg nu conține măcar o singură considerație psihologică.

Opera filosofiei sec. XIX constă în a *umaniza* teoria kantiană a cunoașterii, a o pune în concordanță cu spiritul pozitiv al științei. Două discipline tinere, *psihologia* și *biologia*, au contribuit mai cu seamă la completarea vechii filosofii, la adaptarea ei la realitatea mai vie, bineînțeles fără să-i atingă din adevărul ei inițial.

Astfel, după o teorie *filosofică* a cunoașterii, s-a format încetul cu încetul o teorie *psihologică* a cunoașterii, și, mai tîrziu, către sfîrșitul secolului, o teorie *biologică*. Reforma pe care aceste două tendințe au adus-o teoriei filosofice pure se poate exprima într-un cuvînt, în acela de *relativism*.

Să verificăm această constatare în domeniul psihologiei.

Kant se complăcea să plutească într-un vag absolut, într-o terminologie abstractă, logică, despre care nu se putea ști, dacă se aplică sau nu la funcțiunile psihologice ale conștiinței individuale. Psihologii de mai tîrziu au precizat. Ei au arătat că raționamentul, conceptul și chiar categoriile se leagă în mod necesar de o viață psihologică anumită. Psihologia raționamentului tinde încetul cu încetul să explice toată logica formală. Categoriile, ele însele, nu sînt realități deasupra omului. Au și ele o viață, o formațiune, un apogeu și o decadență ; pe scurt, o curbă istorică.

Dar nu numai atît. Constatările au fost impuse și mai departe. Teoria cunoașterii nu e *relativă* numai la o psihologie generală ; ea depinde chiar de o psihologie specială. S-a arătat atunci care sînt modificările pe care le aduce temperamentul sau caracterul individual în conștiința noastră față de lumea exterioară. S-a arătat încă influența organismului, a personalității, a educației și a

mediului. Toți acești factori alterează, amplifică ori împiedică percepția calității din afară de noi. Subiectivismul conștiinței, care preface datele senzației, a devenit un adevăr definitiv în psihologie. Bilanțul cercetărilor acestei științe s-a încheiat cu constatarea că nu există cunoaștere apriorică *„în sine"*, ci cunoaștere *în funcție de ceva*, — fie acel ceva o personalitate, un temperament, o educație etc. — ori toți acești factori la un loc.

Biologia, aplicată la teoria cunoașterii, a ajuns la concluziuni nu prea depărtate de cele pe care le formulase deja psihologia. Și cuvîntul pe care l-a adus știința vieții în această chestiune ajunge tot la o *constatare relativistă*, la o multiplicitate, la un pluralism al factorilor care modifică percepția ambianței înconjurătoare.

Un E. Mach, un Avenarius, pragmatiștii americani, H. Poincaré ori H. Bergson se acordă în a susține că funcțiunea primordială a conștiinței e o funcțiune de adaptare la mediul cosmic înconjurător. Această adaptare se efectuează în primul rînd prin acțiuni coordonate, prin conduite propice, care asigură omului, ca și animalului, succesul întreprinderii sale. Dintre toate acțiunile, cea mai *adevărată* va fi aceea care va fi mai *comodă*, sau, ca să spunem lucrurilor pe nume, aceea care va fi mai avantajoasă, mai utilă. Știința, ca și aplicațiile ei practice, se îndreaptă de secole către această tendință. Omul e înainte de toate un animal interesat. El va alege din multiplicitatea ipotezelor care i se prezintă pe aceea care îi va promite mai multă fecunditate, mai mult succes, pe cea mai practică, recte, pe cea mai *confortabilă*. Percepția s-a format și ea în această direcție. Ea nu selectează — dacă vreți, nu „cunoaște", — decît ceea ce e util, adică ceea ce printr-o optică vanitoasă numim : adevărat. Conștiința n-a căutat niciodată adevăruri pure, curajoase, *adevăruri eroice*, care de dragul unei concordanțe logice ar sacrifica avantagii practice. Toate s-au făcut după legi de economie sau de interes. Contrar iluziei pe care și-o servesc poetul sau savantul care contemplă cu totul „dezinteresat" un peisaj ori un fenomen științific, ei nu se deosebesc mult, ca procedeu mental, de comerciantul anglo-saxon cînd înjgheabă afacerea care trebuie să-l facă bogat.

A ajunge la o asemenea concluzie înseamnă a subordona conștiința la instinctul de conservare al rasei, a

o pune într-un raport de dependență, de adaptare la mediul cosmic ori istoric. Înseamnă, mai ales, a coborî rigiditatea osificată a teoriei cunoașterii filosofice în arena vieții, în focarul instinctelor biologice care prezidă în lupta pentru existență.

Psihologia, ca și biologia, s-au forțat în tot decursul secolului al XIX să pună în centrul cunoștinței „omul" obișnuit, cu mentalitatea lui de toate zilele, adică cu cea adevărată. Cum am spus mai sus, ele au adus o concepție *relativistă*, în locul uneia *absolutiste*. Iată contribuția lor.

O știință mai tînără decît ele, înfiripată de curînd, dar plină astăzi de un unanim succes, sociologia, încearcă și ea să ia o poziție în fața problemei cunoașterii. E pentru ea o necesitate vitală. Într-atît e de adevărat că de problema cunoașterii depinde chiar existența unei științe morale.

Care e atitudinea ei în acest proces de realizare al teoriei pur filosofice kantiene, pe care cele două științe surori, mai bătrîne decît ea, l-au început cu o oră mai înainte.

Primește sociologia toată rezultatele oferite de teoria cunoașterii psihologice ori biologice, sau înțelege să le aducă un corectiv ? În fine, cum se poate determina situația ei în acest proces și care sînt contribuțiile ei proprii ? Dar, mai ales, se poate vorbi de o teorie sociologică a cunoașterii ?

II.

Înainte de toate, cîteva fapte. Un membru al unei clase domnitoare, contra căruia o revoluție e iminentă, ocupă, cu cîteva săptămîni înainte de izbucnirea insurecției, postul de prim-ministru al țării sale. Din toate părțile, îi vin exhortațiuni către o reformă benignă care ar înlătura pericolul revoluției. Dar el rămîne surd, căci i se pare ca niciodată clasa sau partidul din care face parte n-au fost mai puternice. Peste cîteva zile, mișcarea populară izbucnește și întreaga clasă din care face parte se prăbușește. Revoluțiile franceză și rusă sînt pline de exemple în care un șef de stat refuză reforme preventive, fiindcă, orbit de interesul de clasă, nu „percepe" pericolul iminent. Motivul e că mentalitatea *de clasă* are o teorie a cunoașterii, proprie.

Se zice că Robespierre era incapabil, înainte de marea revoluție franceză, să suporte cea mai mică cruzime. Angrenat de psihologia *mulțimei*, de starea exasperată a opiniei publice, caracterul său și cu el toate funcțiunile intelectuale îi sînt alterate în sensul curentului popular.

Un snob nu percepe valorile vieții decît prin prisma ultimei *mode*. Indiferent de valoarea lor intrinsecă, un obiect de artă, un autor, o haină vor fi selectate de el după curentul cel mai „en vogue".

Un conflict între două națiuni s-a declarat. Orice patriot va fi impermeabil la calitățile cele mai vizibile ale poporului dușman. Războiul european a arătat nenumărate cazuri de deformare a cunoașterii, după criterii exclusiv naționale. Kant, Pascal, Bergson, Beethoven și-au pierdut din valoarea lor ori de cîte ori erau apreciați de un inamic din tabăra adversă. Dar cine poate privi obiectiv calitățile și defectele neamului său ?

Să mai vorbim de mentalitatea *profesiei* ? Fiecare specialist interpretează sensul vieții după disciplina care-l preocupă.

Iată atîtea grupuri, de la clasă ori partid la castă, profesie, națiune ori mulțime (foule), în care cunoașterea fiecăruia e viciată de mentalitatea grupului din care face parte. Aceste cîteva exemple sînt luate prin observație directă din viața de toate zilele. Așa cum sînt, cu tot caracterul lor empiric și provizoriu, încă ar putea justifica o teorie a cunoașterii, sociologică.

Cercetători mai sistematici, mai conștiincioși, au întreprins însă studiul cu mai multe precauțiuni de metodă. Ei s-au adresat societăților primitive, unde tocmai din cauza simplicității fenomenelor, observația putea fi mai fecundă, interpretarea mai clară. În astfel de societăți, influența mentalității colective asupra celei individuale e mai vizibilă ca ori unde [1].

[1] Literatura acestei probleme nu e bogată. Revine aproape exclusiv meritul de a fi pus problema școlii sociologice franceze. În afară de cele două volume ale lui Lévy-Brühl : *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Paris, 1912, și urmarea ei, *La mentalité primitive*, Paris, 1922, chestiunea a fost studiată de E. Durkheim în introducerea la *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 1–28, în articolul *Représentations*

Sociologii nu s-au mulțumit însă să constate influențe trecătoare ale grupului asupra individului. Ambiția lor a fost de a arăta că înseși categoriile fundamentale, cu care gîndim lumea exterioară, timpul, spațiul, genul, cauzalitatea, sînt de formațiune istorică și socială. Înaintea sociologilor, etnografii dovediseră că viața societăților primitive e exclusiv dominată de fenomene religioase. Într-o monografie rămasă clasică, fără a fi dezmințită de specialiști, E. Durkheim a arătat că legătura socială, rațiunea de a fi a clanului, e bazată pe religia totemică. Ideea pe care sălbaticul și-o face despre lume e influențată, se poate zice chiar complet determinată, de mentalitatea religioasă. Cercetările lui L. Lévy-Brühl, care a consultat cu multă răbdare aproape toate rapoartele călătorilor în ținuturile sălbatice, concordă perfect cu vederile lui Durkheim.

Dar pentru a ajunge la aceste constatări de ordin general, teoria sociologică a cunoașterii avea nevoie de un postulat cu o bază precisă și sigură, care prin generalitatea ei să poată susține tot edificiul construcțiilor ulterioare. Ca să se poată vorbi de o *cunoaștere sociologică*, trebuia mai întîi să se indice organele perceptive, elementele simple care fac posibilă o astfel de cunoaștere. Acest postulat a fost stabilit atunci cînd Durkheim a probat existența unor „reprezentări colective", deosebite, autonome de reprezentările individuale. Ca să le dovedească existența, el s-a servit de analogia pe care reprezentările sociale o oferă cu cele individuale. În adevăr, ceea ce caracterizează o reprezentare nu e explicabil prin legile fiziologice ale substanței nervoase. O reprezentare nu e o simplă senzație. Ea are un element în plus, un element de memorie care se adaugă, se juxtapune la datele senzației. „Reprezentarea, scrie Durkheim, nu e un simplu reflex al elementului nervos, în momentul în care ea are loc, căci aceasta (reprezentarea) subsistă, se menține, chiar atunci cînd excitația ori senzația a încetat. Ea e ceva nou, pe care fiziologia nervoasă o determină, desigur, dar nu o explică... A spune că reprezentarea nu derivă direct din celula nervoasă înseamnă a spune că ea se formează în afară de ea, că îi rămîne exterioară." [1]

Ceea ce e caracteristic reprezentării vine din fenomene de memorie, din fenomene externe elementului senzorial.

Acest adevăr e admis astăzi în psihologie ; și, dacă o astfel de afirmație e admisă în această din urmă știință, pentru ce o constatare analogă n-ar fi adevărată și în sociologie ? „Dacă nu ni se pare extraordinar ca o *reprezentare individuală*, produsă de acțiunile și reacțiunile elementelor nervoase, să nu fie inerentă acestor elemente, pentru ce ni s-ar părea surprinzător că *reprezentările colective*, produse de acțiunile și reacțiunile conștiințelor individuale, nu derivă direct din acestea și că vin din afară ?" [2] De fapt, reprezentările individuale au aceleași legi ca și cele colective. Și unele și altele sînt produse de elemente impuse din afară : în cazul psihologiei, de elemente de memorie ; în cazul sociologiei, de influența mediului social, de influența tradiției. Acestea nu înseamnă însă că starea socială e explicabilă prin *suma* elementelor pe care le înglobează în ea și care sînt în ultimă instanță conștiințele individuale. Nu, căci viața socială e o sinteză „sui generis", care cuprinde ceva mai mult, în totalitate, decît adiționarea elementelor care au compus-o.

„Dacă se poate spune că reprezentările colective sînt *exterioare* conștiințelor individuale, aceasta e datorit faptului că ele nu derivă din conștiințele individuale luate izolat, ci din concursul, din cooperația lor, ceea ce e cu totul deosebit. Fără îndoială, în elaborarea rezultatului comun fiecare contribuie cu partea sa ; dar sentimentele particulare nu devin sociale decît combinîndu-se între ele sub acțiunea forțelor speciale pe care le

individuelles et repŕés. collectives, Revue de métaphysique, 1899, în *De quelques formes primitives de classification, Année Sociologique*, t. VI, p. 47. Hubert et Mauss : *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1910. În Germania : W. Jerusalem, *Soziologie d. Erkennens* și Windelband, *Die Erkentnisslehre unter dem Völkerpsychologischen Gesichtspunckt*, în *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, VIII, p. 166 și un articol de Jerusalem în *Kölner Viertel-Jahrschrift für Sozialwissenschaft*, 1921. Un capitol din E. Goblot : *Logique*, Paris, 1920, tratează pe scurt problema. Trebuie să adăugăm lucrarea completă a lui P. Andrei, *Die soziologische Auffassung der Erkentniss*, Leipzig, 1924 ; Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.

[1] E. Durkheim, *Représentations collectives et représentations individuelles, Revue de Métaphysique*, 1898, p. 293.

[2] *Ibid.*, p. 294.

pune în mișcare asociația. Ca urmare a acestor combinații și alterații mutuale, elementele individuale devin cu totul *altceva*." [1]

Sinteza, rezultanta obținută, întrece cu mult contribuția specifică a elementelor particulare. Sinteza aceasta fiind opera *tuturor*, realitatea nouă care rezultă e un *ansamblu*, un *tot*, care trebuie considerat ca atare. După cum reprezentarea individuală nu se poate explica repartizînd fiecărei celule nervoase contribuția sa, ci numai considerînd tot sistemul nervos deodată, tot așa, în reprezentarea colectivă, elementul determinat trebuie căutat în societatea luată ca totalitate.

Dacă din atmosfera aceasta abstractă a explicațiunilor filosofice coborîm în viața reală, găsim acolo o serie întreagă de reprezentări ori concepte, pe care le luăm de-a gata din mediul social, fără să le fi construit noi. E vorba de tradiții, de datine, de prejudecăți, de credințe. Toate aceste fenomene de psihologie colectivă, care plutesc în atmosferă și care ni se impun cum ni se impune religia, moda, limbajul ori educația, sînt concepte sociale, rezultate din „condensarea" reprezentărilor individuale, condensare pe care W. Jerusalem o numește sugestiv *eine soziale Verdichtung* [2]. L. Lévy-Brühl se exprimă încă și mai clar asupra aceluiași subiect: „Reprezentările numite colective se pot recunoaște după caracterele următoare: înainte de toate ele sînt comune unui grup social dat; se transmit din generație în generație; în fine, ele se impun indivizilor, trezind în ei sentimente de respect, frică ori adorație." [3]

Odată definite organele de percepție a cunoștinței sociale, sociologii au căutat să intre în analiza empirică a formațiunii lor. Din observația comparată a societăților, prima constatare care ieșea mai în evidență era aceea că reprezentările colective variază în spațiu ca și în timp, că cunoștința socială e alta la triburile primitive ale Australiei centrale ori ale Americii, alta în societățile noastre

[1] Durkheim, *op. cit.*, p. 295.
[2] W. Jerusalem, *Soziologie des Erkennens*, în *Die Zukunft*, 1909, p. 236, 246.
[3] L. Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les societés inférieures*, p. 1—2.

moderne. *Astfel, concluzia generală a sociologiei e aceea că orice cunoștință are o istorie.*

Triburile australiene, asupra cărora etnografia engleză a produs o mulțime de documente importante, au atras în primul rînd atenția școlii sociologice franceze. Motivul era că în aceste societăți, așa de simple în structura ca și în compoziția lor, experimentarea era mai ușoară. Prima întrebare care se punea, oarecum prejudicial, la începutul acestor studii, era aceea de a ști dacă mentalitatea primitivă privește lumea exterioară la fel cu noi. Lucrările consacrate de Lévy-Brühl acestei chestiuni sînt astăzi clasice. Epuizînd tot materialul etnografic, el a ajuns să caracterizeze clar și inteligibil viața mentală a primitivilor.

Ceea ce iese în evidență, în primul rînd, în aspectul reprezentărilor colective în societățile inferioare, e caracterul lor de *autoritate*. În astfel de societăți, toate credințele sînt impuse de societate. Individul nu gîndește altceva decît aceea ce îi servește mediu social. Orice abatere e sever sancționată. Un lucru declarat „tabu", dacă e atins aduce de multe ori moarte infractorului. Un conformism absolut la cele cîteva reguli și credințe ale tribului: iată prisma prin care privește sălbatecul lumea exterioară.

În al doilea rînd, trebuie de remarcat că toate aceste credințe conțin în ele un element afectiv, emoțional, care de cele mai multe ori se exprimă în credința că orice fenomen are un motiv *mistic*. Toate obiectele înconjurătoare conțin în ele un spirit, un demon. În orice caz, toate au proprietăți mistice.

Animalele, mai ales, sînt identificate cu un „totem", adică cu un spirit superior din care se trage tot tribul. Fiecare clan are un totem animal sau vegetal. În Australia, la triburile aruntas ori waramunga, întîlnim clanul ursului, al șarpelui, al cîinelui etc. Sălbatecii mai atribuie proprietăți mistice diferitelor părți ale corpului uman: inima, creierul, ficatul au cutare putere contra cutărei boli. Alte dăți, ele au influențe nefaste și trebuiesc evitate. De asemeni, obiectele fabricate. Predominanța elementului mistic se găsește mai ales în lumea imaginilor ori a portretelor. O fotografie ori un portret, arătat primitivilor, e considerat ca o ființă vie. El are

aceleași proprietăți : te poate proteja ori persecuta [1]. De asemeni, umbrele, visele, numele persoanelor devin realități bine sau răufăcătoare. Teroarea îl înconjură pe primitiv din toate părțile. O sumedenie de rituri, de precauțiuni, sînt luate pentru a-și alia o forță mistică ori pentru a o neutraliza.

Fiindcă reprezentările pe care le primește din tradiție sînt bazate pe acest element emoțional de frică, de teroare, primitivul are o forță de credință cu mult superioară aceluia pe care o are omul civilizat. Chiar cînd i se demonstrează inepția uneia din credințele sale, el continuă să creadă mai departe încă. De cele mai multe ori, el găsește diferite artificii pe care le opune drept explicație cutării superstiții. O doctorie oarecare e prezumat crezută de primitivi că poate salva viața unui bolnav. Dacă, chiar după ce a luat acea doctorie, pacientul moare, sălbatecul va zice că nu a fost bine administrată și va crede mai departe în eficacitatea ei. Ceea ce e izbitor în mentalitatea primitivului e *impermeabilitatea sa la experiență. Chiar evidența nu-i zdruncină cît de puțin o credință.*

Încrederea în atotputernicia forțelor oculte și mistice îl face să fie absolut străin oricărui început de raționament *cauzal*. Cu drept cuvînt Lévy-Brühl numește această fază a mentalității omenești : *faza prelogică*. Toate bizareriile care contrazic principiul contradicției ori al cauzalității sînt posibile pentru sălbatec. Un lucru poate fi în același timp om, cîine ori șarpe. Nici un început de diferențiere, de ordonare activă în percepții. Lumea exterioară nu e grupată în senzații definite avînd un anumit raport între ele. Din contră, un amestec vag de imagini, în care totul e confundat, în care, cum se exprimă Lévy-Brühl, *totul participă la tot* [2]. De aceea, el a numit legea după care se efectuează această cunoaștere *legea participației*. Acest fenomen de participație arată percepția lumii la sălbatic ca un amestec nediferențiat, care se impune din afară conștiinței primitive și pe care aceasta îl primește în mod pasiv, fără să intervină cu vreo funcție activă de ordonare ori de grupare.

[1] Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les soc. inférieures*, p. 49 și urm. : *La mentalité primitive*, p. 94 și urm.
[2] Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales*, p. 76 și urm.

Din acest scurt rezumat al mentalității primitive, reiese că, între facultățile noastre de percepție și acelea ale societăților inferioare, e o adevărată prăpastie.

Urmează oare de aici, cum crede Lévy-Brühl, că nici o soluție de continuitate nu e posibilă între faza prelogică și cea logică ? Că nu există forme intermediare de tranziție între cele două mentalități, ori că nu găsim în mentalitatea actuală forme primitive care demonstrează originea prelogică a gîndirii noastre ? E. Durkheim nu se angajează pe același cale. El caută, din contra, o soluție de continuitate între cele două forme de gîndire, caută să arunce o punte peste prăpastia care le separă. A existat desigur, cum există și azi, o fază prelogică a gîndirii, în care reprezentările colective se conduceau după legea participației. Dar chiar în acea fază, categoriile logice actuale, spațiul, timpul, cauzalitatea, erau categorii care trebuiau să se formeze. E adevărat că viața primitivă, dominată de tirania cîtorva credințe religioase ori magice, era inaptă pentru a face posibilă apariția unei evidente a gîndirii experimentale ori științifice. Totuși, la o analiză mai profundă, se poate constata cum categoriile logice încep să se formeze chiar în sînul vieții religioase, chiar în sînul totemismului [1]. Dar religia, în viața primitivă a societăților, constituie însăși coeziunea socială. De pildă, clanul totemic nu e bazat pe altceva decît pe ideea că toți membrii se coboară dintr-un „totem" comun. În această fază, nu există viața socială în afară de viața religioasă [2]. E deajuns atunci să dovedim că majoritatea categoriilor logice s-au desprins din riturile totemismului, pentru ca să dovedim implicit că originea lor e socială prin excelență.

Să considerăm în primul rînd noțiunea de *timp*. Să facem abstracție de procedeele prin care-l măsurăm astăzi cu ajutorul unor semne obiective (ceasornic, calendar etc.) Dacă efectuăm această operație, ceea ce rămîne din ideea de timp e distincțiunea unor momente diferite. Dar aceste momente diferite cum au fost determinate ? Durk-

[1] Vezi critica lui Durkheim la opera lui Lévy-Brühl, în *Année Sociologique*, vol. XI, 1909.
[2] Această concluzie a fost stabilită cu un mare lux de fapte de E. Durkheim în *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

heim crede că explicația psihologică, care vede în noțiunea de timp percepția internă a duratei, e insuficientă în a determina această noțiune. Un element social intră desigur în formațiunea acestei idei : „Noțiunea timpului, scrie el, e un cadru abstract și impersonal, care înfășură nu numai existența noastră individuală, dar și pe aceea a umanității. E un fel de tablou ilimitat în care toate evenimentele posibile sunt situate în raport cu puncte de reper fixe. Nu e vorba de «timpul meu», ci de timpul așa cum e gîndit obiectiv de toți oamenii unei aceleiași civilizații. Aceasta ajută să se întrevadă că astfel de organizație trebuie să fie fatal colectivă. Și, în adevăr, observația stabilește că aceste puncte de reper indispensabile, în raport cu care toate fenomenele sînt clasate temporal (în timp), sînt luate din viața socială.“ [1] E. Durkheim, ca și discipolii săi Hubert și Mauss, ajung la concluziunea că „diviziunile în zile, săptămîni, luni, ani etc. corespund la periodicitatea riturilor, a sărbătorilor, a ceremoniilor publice. Calendarul nu face altceva decît să exprime ritmul activității colective“ [2].

Ideea de spațiu i se pare de asemeni de origine socială. „Reprezentarea spațială consistă într-o primă coordonare a datelor experienței sensibile. Dar această coordonare ar fi imposibilă dacă diferitele porțiuni de spațiu s-ar echivala calitativ, dacă ar fi substituibile unele altora. Pentru a putea dispune în mod spațial lucrurile, trebuie să avem posibilitatea de a le așeza în mod diferit : unele la dreapta, altele la stînga, unele sus, altele jos etc. Dar care e originea acestor diviziuni sau dispoziții ? Toate aceste distincțiuni provin desigur din faptul că s-a atribuit unor anumite regiuni diferite valori afective“ [3]. Durkheim a explicat în alt studiu mai pe larg că această formațiune religioasă și socială a spațiului e datorită diviziunii regiunii în atîtea porțiuni cîte clanuri totemice cuprinde tribul. Fiecare porțiune aparține unui „totem“ anumit, fiecare din ele are o altă culoare și un alt semn caracteristic. „În cursul istoriei, numărul clanurilor fundamentale a variat, numărul regiunilor a variat și el. Astfel, organizația socială a fost modelul organizației spațiale, care nu e decît o copie a primei“ [1].

Un discipol al lui E. Durkheim, V. Hertz, a încercat să dovedească că și importanța, preeminența mîinii drepte asupra mîinii stîngi în corpul omenesc, are tot o origine social religioasă [2].

Explicațiuni analoage au fost date asupra originii sociale a noțiunilor de gen, cauză, contradicție, număr etc. [3]

Dacă aceste concluzii asupra unor fapte exacte ale vieții societăților primitive sînt adevărate, atunci diviziunea pe care o stabilea Lévy-Brühl între faza logică și prelogică cade. Încă la aurora civilizației categoriile logice încep să apară. În religia primitivă, știința începe să-și recruteze deja primele elemente. Atunci cînd autoritatea și forța religiei vor înceta de a constitui „proprium quid“ al vieții sociale, știința va putea să se dezvolte mai liber și mai repede. Aceasta nu înseamnă însă că ea nu începe încă din această fază turbure, din epoca percepțiunii prin „participație“. În această privință, Durkheim completează pe Lévy-Brühl și operele celor doi sociologi își servesc de complement una alteia.

Unora însă li se poate părea bizară interpretarea sociologică a categoriilor, atunci cînd acestea sînt presupuse chiar în momentul percepției oricărui individ. E. Durkheim nu neagă că organele senzoriale conțin predispoziții generale — așa cum o credea W. James — care pot determina un început de formațiune a categoriilor. Dar aceasta nu e totul. Ceea ce caracterizează mai ales ideile de spațiu, de timp, de cauză etc. e *stabilitatea* și *universalitatea* lor. Și acestea nu pot lua naștere decît în societate.

---

[1] E. Durkheim, *Sociologie religieusè et théorie de la connaissance*, p. 14.

[2] *Ibid.*, p. 15 ; Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire religieuse ;* a se vedea capitolul „La représentation du temps dans la religion“.

[3] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 16.

[1] E. Durkheim, *op. cit.*, a se vedea și E. Durkheim et Mauss, *De quelques formes primitives de classification, Année Sociologique*, t. VI, p. 47 și urm.

[2] V. Hertz, *La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse, Revue Philosophique*, Dec. 1909.

[3] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 17, 205, 296, 336.

Deasupra reprezentărilor fugitive pe care le stabilește experiența sensibilă a fiecăruia, fiecare din noi concepe idei definitive, idealuri comune după care considerăm lumea nu personal, ci impersonal, nu trecător, ci „sub specie aeternitatis". Dar cine poate sugera aceste caractere decît [societatea, care supraviețuiește vieții efemere a indivizilor,] * societatea eternă deasupra indivizilor pieritori ? Experiența imediată nu poate sugera această stabilitate. De altfel, istoria ne arată că anumite concepte se formează în secole și că, în civilizația noastră occidentală, ele au început să apară abia în Grecia antică [1].

Tot același lucru se poate spune și despre al doilea caracter al categoriilor, acela de universalitate. N-avem decît să analizăm *limbajul*. Cuvîntul exprimă conceptul. Dar cine poate spune că el singur a creat un cuvînt ? De multe ori, un termen exprimă lucruri pe care [nu le-am perceput niciodată, experiența pe care] * nu le-am făcut. „În cuvînt, se găsește condensată [o știință întreagă la care n-am colaborat decît cu o parte,] * o știință supraindividuală. Știința aceasta depășește într-atît experiența unui individ, încît îi trebuiesc ani de zile ca să și-o apropieze și încă niciodată nu reușește să o asimileze în totalitatea ei. Cine din noi cunoaște toate cuvintele limbii pe care o vorbește și cine din noi cunoaște semnificația integrală a fiecărui cuvînt ?" [2].

În conceptele exprimate prin limbaj, ** nu numai experiența mea personală, ci toată filosofia și știința pe care colectivitatea a adunat-o de-a lungul secolelor. Aceasta revine în a susține că însăși știința modernă are înainte de toate o bază socială. Aceasta e de altfel și credința lui E. Durkheim : „Știința e socială, fiindcă e produsul unei vaste cooperațiuni. Ea e socială, fiindcă presupune metode și tehnici tradiționale, [care se impun cercetătorului cu o autoritate comparabilă aceleia a regulilor de drept sau de morală. E vorba și aici de metode obligatorii] *** care

[1] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 623.

* Fragmente omise în ediția din 1944.

[2] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 620—621.

** Aici lipsește verbul frazei, probabil : există, trăiesc.

*** Fragment omis în ediția din 1944.

se impun cu autoritate" [1]. Forța tradiției sociale care impune un caracter obligator conceptelor și categoriilor, explică pînă la un punct și aspectul lor *aprioric*. Caracterul social explică și caracterul lor de *necesitate*. Ele se impun în mod necesar fiindcă sînt mai generale, mai stabile decît experiența individului. În același timp, ele sînt exterioare acestuia, se impun din afară. În această privință, apriorismul social al lui Durkheim se întîlnește cu apriorismul logic al lui Kant. Căci și șeful școlii sociologice franceze vrea să combată exagerările empirismului, care afirmă că logica ca și știința sînt opera experiențelor individuale, a percepțiilor indivizilor izolați. Niciodată rațiunea individuală nu va putea constata ceea ce e valabil pentru toți, ceea ce e admis de toată lumea. Mulajele, tiparele în care forțăm lumea exterioară să intre aprioric ne sînt servite de experiența socială, mai vastă și bogată decît experiența noastră.

Kant însă neagă cu totul drepturile empirismului. Am văzut, din contră, că Durkheim le respecta într-o anumită măsură. Astfel, *apriorismul sociologic* nu e exclusivist, ci conciliant ; el nu elimină empirismul, ci îl depășește explicîndu-i punctele obscure.

III

Din expunerea de mai sus s-a putut vedea cum înțelege sociologia să pună problema cunoașterii și care e contribuția ei la lumina acestei probleme. Pentru a înțelege și mai bine această contribuție, să examinăm care e poziția teoriei sociologice a cunoașterii, față de celelalte teorii care și-au asumat completarea kantismului, anume față de teoria psihologică și biologică. Se acordă în această privință rezultatele obținute de știința socială cu celelalte obținute de psihologie ?

Ceea ce e ușor de constatat înainte de toate, e că sociologia se aliază cu celelalte științe în opera de relativi-

[1] E. Durkheim, *Anné Sociologique*, t. XI, p. 43. Cf. A. Pagano ; *La teoria della conoscenza et le sue [relazzioni] con le studio della societa, Rivista italiana di Sociologia*, t. XI, p. 227, 253 ; E. Roberty, *La genèse sociale de la raison, Revue de synthèse historique*, t. XV, p. 1—28 ; C. Bouglé, *Leçons de Sociologie sur l'évolution des valeurs*. Vezi cap. „Valeurs religieuse et valeurs scientifiques".

zare a kantismului. Din acest punct de vedere, deplin acord. Numai că relativismul sociologic e de altă natură. „Cîți indivizi, atîtea cunoștințe", [zicea psihologia. „Cîte societăți, atîtea mentalități"]* afirmă pe de altă parte sociologia. Cunoașterea, după această știință, nu variază numai cu individul, adică cu structura sa organică ori fiziologică, ci mai ales cu mentalitatea sa socială, fiindcă orice individ trebuie să fie membru al unei societăți. Mai mult decît atît. Știința socială tinde să explice — cu excepția actelor fiziologice, care fatal sînt legate de un anumit organism — aproape toate actele sufletești superioare.

Desigur, o asemenea afirmație cuprinde în ea o parte de exagerare, de spirit de sistem. Nu e mai puțin adevărat însă că mulți din psihologii contemporani, de la W. James pînă la Pierre Janet ori Freud, explică o bună parte din actele sufletești în funcție de societate. Nu mai încape nici o îndoială asupra unor fenomene psihice, cum e voința, al cărei mecanism e îndreptat către lumea exterioară, către relațiile cu alți indivizi ; cum e limbajul, organ de înțelegere cu alții ; cum e de multe ori memoria, personalitatea (eul) și chiar conștiința.

Acolo unde începe însă eroarea sociologismului e cînd consideră individul numai ca un *produs* social și nu ca o *cauză*. E neîndoios că individul e un produs al societății ; după cum se exprimă L. Bourgeois, el se naște *debitor* societății. Aceasta nu împiedică însă pe individ ca la un moment dat, influențat de alte societăți (e cazul „încrucișării cercurilor sociale" descris de Simmel) sau din cauza unei puternice originalități psihologice, să nu reacționeze contra mediului social, imprimîndu-i o anumită influență. Adevărul e că individul, sau, dacă vreți, conștiința individuală, e în același timp și *cauză* și *efect* în determinismul vieții sociale. Individul primește de la societate, dar desigur îi și restituie multe elemente. Acest dublu curent de influențe amintește *endosmoza* și *exosmoza* în viața celulei. Cu condiția de a nu o generaliza prea mult, această analogie nu poate da o idee de relația individ-societate.

Ceea ce trebuie de reținut însă e că există o mentalitate socială care se adaugă celei psihologice individuale,

* Fragment omis în ediția din 1944.

în momentul cunoașterii. Descriind mentalitatea primitivă, cum e aceea dominată de legea „participației", sociologii au arătat variațiunile care se pot prezenta în istoria logicii sociale. Prin aceasta ei au completat explicațiunile pe care psihologii le-au dat variațiunilor logicii după indivizi.

Contribuția sociologiei ni se pare însă incompletă în această privință. Studiile și cercetările de pînă acum s-au mărginit în a studia doar cunoașterea în societățile primitive, în clan ori trib. Studiul s-ar putea întinde la toate grupurile sociale. S-ar putea face interesante studii *asupra teoriei cunoașterii după clase, familie, mulțime* etc., căci toate aceste influențe ale grupurilor secundare sînt reale și cu bunul simț le constatăm cu toții în viața de toate zilele.

Asupra unui alt punct încă din teoria cunoașterii, psihologia și sociologia își dau mîna. De la T. Ribot încoace, factorul emoțional, afectiv a început să joace un rol preponderent în formațiunea tuturor actelor sufletești. În special în ce privește logica, Ribot a arătat că alături de logica intelectuală care *constată*, care emite judecăți de realitate, există o logică afectivă, care *apreciază*, care emite judecăți de valoare. [Această distincțiune între judecățile de valoare și de realitate,] * e de o mare utilitate, fiindcă constituie o nouă obiecțiune contra teoriilor pozitiviste sau contra realismului naiv, care pleacă de la ipoteza identității între cunoștință și realitate. Logica afectivă ne arată însă că rolul percepției nu e de a fotografia realitatea, ci de a o preface după un model inferior. De la percepție, care deja e comparație (Binet adaugă chiar un raționament), la memorie, care e o reproducere, dar o reproducere alterată a unui moment (vezi studiile asupra minciunii la copii, asupra mărturiei judecătorești ori istorice etc.) și pînă la gîndire, care e o creațiune nouă, obținută prin prefacerea datelor realității, în toată această gamă de acte sufletești realitatea e filtrată, cenzurată, după criteriile personalității.

Alături de „realitatea reală", să ni se ierte expresia, există în fiecare din noi o altă realitate, intimă, bazată pe aprecieri de valoare, „o realitate ideală", dacă se poate spune, în care realitatea exterioară nu pătrunde decît cos-

* Fragment omis în ediția din 1944.

tumată în hainele pe care le pretinde eticheta cîtorva prejudecăți sub care judecăm lumea.

În ziua cînd se va scrie un studiu definitiv asupra *„minciunii"*, se va vedea că această persecutată virtute constituie a doua realitate, indispensabilă, fără de care mecanismul sufletesc n-ar putea funcționa.

Concepția subiectivă, care stabilește două realități, una interioară și o alta exterioară, e confirmată de societate. Într-un articol celebru, E. Durkheim a arătat importanța „judecăților de valoare" în viața societăților. „Spune-mi în ce crezi, ca să-ți spun cine ești" : grupurile se definesc prin valorile pe care le respectă. E ușor de caracterizat cutare popor după codul, după moravurile, după valorile economice pe care le adoptă. Judecățile de valoare proiectate în viitorul societăților constituie *idealul*. De multe ori însă acest ideal nu coincide cu atitudinea cea mai profitabilă, pe care o logică realistă ar indica-o. Și totuși, contra evidenței uneori, popoarele își mențin îndărătnic idealuri învechite. Motivul e că idealul e și el o realitate, deși adeseori nu coincide cu realitatea exterioară. E o minciună utilă, fiindcă e o credință și fiindcă credințele sînt fecunde.

Se poate vedea astfel că popoarele au și ele viața lor subiectivă, care deformează percepția lumii exterioare, întocmai ca și indivizii. O probă empirică a acestei constatări se găsește în descrierea mentalității primitive de către Lévy-Brühl. Valorile pe care le respectă sălbaticii sînt cu desăvîrșire subiective. La ce servește a crede că în cutare arbore e întrupat un demon, că portretul are aceleași virtuți ca și omul viu, că umbra e o persoană reală ? Gîndirea lor mistică, care animă toată natura înconjurătoare, nu e desigur bazată pe judecăți de realitate. Dovada e că, dacă li s-ar proba neadevărul credinței lor, ei n-ar înceta de a crede în ea mai departe. Cum spune Lévy-Brühl, ei sînt impermeabili la experiență. Dar impermeabilitatea la experiență nu se aliază deloc cu judecățile de realitate. Închiși într-o logică afectivă specială, primitivii și-au creat o a doua realitate, E cazul tuturor popoarelor închise în dogmele unei religii ; mai just, e cazul tuturor popoarelor primitive, fiindcă toate triburile primitive au o viață aproape exclusiv religioasă.

Astfel, divorțul „cunoștință-realitate", afirmat de psihologie, e completat și confirmat pe altă cale și de datele

sociologiei. În același timp, sociologia ajută concepțiile mai recente ale psihologiei să combată vechea tendință empiristă și asociaționistă, care după prestigiul unui St. Mill ori Spencer se împlîntase în sînul acestei științe. Am văzut că Durkheim ajunge la *apriorism* și că înlătură explicația exclusiv *empiristă*. În ce privește *asociaționismul*, el e puternic contrazis de teoria reprezentării colective. Acest fel de reprezentări, așa de frecvente în lumea primitivilor, se caracterizează prin faptul că se impun *integral*, „d'emblée", conștiinței.

Reprezentarea din epoca participației e vagă, confuză, nediferențiată. Abia mai tîrziu, cu progresele apercepției active, conștiința taie bucăți determinate din realitate, le fixează un anumit loc, le grupează într-o anumită ordine. La început însă conștiința e pasivă. Procesul de evoluție se efectuează *analitic, de la tot la parte*. Ceea ce se întîmplă astăzi în mentalitatea primitivului a trebuit să se întîmple desigur cîndva și în mentalitatea strămoșilor noștri, pe care îi purtăm fără să vrem încă și azi în noi. Ea trebuie să se întîmple desigur și în mentalitatea copilului, fiindcă pînă astăzi nu avem nici un motiv serios să credem că regula „ontogenia repetă filogenia" e total falsă.

În rezumat, teoria psihologică și cea sociologică a cunoașterii se completează reciproc, își confirmă afirmațiunile în două cîmpuri de activitate deosebită.

Nu același acord se poate constata între concluziunile oferite de biologie și cele oferite de sociologie. După cum ni-l prezintă știința vieții, omul e veșnic preocupat de adaptarea la mediul cosmic. Funcțiunile sale de cunoaștere sînt îndreptate către aprecierea succesului, a utilului.

Știința, zice E. Mach, are o utilitate economică : ne scutește de a mai reîncepe, ori de către ori se prezintă ocazia, aceeași experiență. Memoria, raționamentul, imaginația chiar, toate aceste facultăți trebuie să vegheze ca să nu cădem în erori periculoase, în erori costisitoare pentru comoditatea ori viața noastră. Logica are înainte de toate un rol utilitar.

Nimic mai îndepărtat de aceste concluziuni decît datele pe care le oferă sociologia. Nimic mai *inutil* decît toate elementele din care se compune viața socială. Să ne reîntoarcem la societățile primitive. Observăm acolo o can-

titate de obiceiuri, rituri, credințe care n-au la bază nici un gînd utilitar. S-a încercat să se explice, influențați în aceasta de viața modernă, magia, ca o practică utilitară. Hubert și Mauss au îndepărtat de mult această interpretare.

Întrucît e necesară sau practică credința în demoni sau în spirite ? Se apropie de realitate prmitivii atunci cînd dau visurilor o interpretare realistă ? Sălbatecul crede în precizări bazate pe cele mai puerile motive, în talismane, care aduc nenorocire ori fericire, în ghicirea viitorului, în blesteme, care pot influența soarta. Toate aceste acțiuni sînt complet inutile. Găsim însă altele care sînt chiar *primejdioase,* acțiuni care se îndreaptă contra instinctului de conservare. La toate triburile australiene, inițierea la viața religioasă e așa de dureroasă și de grea, încît foarte mulți indivizi sucombează. Unele sărbători religioase, cum e faimoasa „intichiuma" la triburile Australiei centrale, cer o cantitate remarcabilă de sacrificiu de vieți omenești.

În Tahiti, bolnavii atinși de boli grele nu sînt îngrijiți, fiindcă toată lumea îi crede posedați de demoni [1]. Practica ordaliilor aduce de multe ori moartea unuia din cei doi încercați. Misoneismul primitivilor îi face să se lase pradă morții decît să accepte un medicament „tabu" [2]. Și cîte alte nenumărate cazuri în care credința, deși absurdă, e mai tare decît rațiunea utilă. Chiar în societățile noastre, de cîte ori o acțiune absurdă ori superstițioasă nu primează una rezonabilă ! Dacă e vorba de instinct de conservare, desigur că acesta trebuie să fie mai puternic la primitiv decît la omul civilizat, în care acest instinct e neutralizat de tendințe altruiste, artistice ori sociale. Și totuși viața primitivului nu se desfășoară după legile interesului ; viața sa e, din contră, guvernată pînă în cele mai mici detalii de prescripții religioase, dintre care 90 la sută sînt absurde. Instinctul foamei, frica de moarte etc. sînt tendințe infinit mai slabe, în viața sălbatecului, decît teroarea față de ființele supranaturale, decît teroarea de a fi călcat o regulă „tabu".

[1] Lévy-Brühl, *La mentalité primitive,* Paris, 1922, p. 494 și urm.
[2] *Ibid.,* p. 448 și urm.

Care e utilitatea, din punct de vedere biologic, a tuturor absurdităților magice ori religioase, nimeni n-ar putea să ne-o spună.

De fapt, teoria cunoașterii biologice, care afirmă identitatea între cunoaștere și realitate, e *o revenire la concepțiile realismului naiv.* Concluziile sociologiei nu pot subscrie însă la o astfel de identitate. În acord cu psihologia, cum am arătat mai sus, știința socială ne arată, din contră, un divorț clar între lumea conștiinței și realitatea exterioară. Societățile, ca și indivizii, își creează realități aparte, basme mitologice, adeseori absurde, cîteodată chiar anumită semnificație și corespund la un anumit rol. Astăzi încă, aceste realități suprapuse sînt vii în viața societăților. Și astăzi încă sînt atîția indivizi care supunîndu-se la influențe autoritare, cum sînt superstițiile, prejudecățile, modele influențe luate de-a gata, fără a fi analizate, comit acte inutile ori absurde. Și astăzi atîția oameni ascultă realitatea lor interioară, călcînd, cu toate pericolele, realitatea biologică. Gîndiți-vă la un intelectual care, avînd ultimii bani în buzunar ca să-și plătească o masă, cumpără cu ei o carte, lăsîndu-se să sufere de foame ; sau o femeie care, cedînd modei, preferă în locul unui articol util un altul de lux !

IV

Observațiunile pe care le-am făcut relativ la teoria biologică a cunoașterii nu înlătură desigur realitatea acestei teorii. Căci astfel, dacă *toate* actele noastre ar fi absurde, atunci ar fi trebuit să se isprăvească de mult cu specia omenească. Nu aceasta e concluzia pe care vrem s-o tragem.

Rezultatul pe care trebuie să-l constate analiza noastră e un *dualism al cunoașterii.* Afirmațiunile teoriei biologice sînt în bună parte justificate. Desigur, individul e forțat, înainte de toate, să cunoască *mediul cosmic* înconjurător și să se adapteze la el. Aceasta ne-o spune și psihologia care arată că noțiunile de spațiu sînt cele care se formează mai întîi. Omul se familiarizează cu natura ambiantă. Precepția exterioară se modelează după acest scop. Încetul cu încetul, cu dezvoltarea mai complexă a acestei atitudini, apare principiul de cauzalitate, proce-

deele științifice etc., se formează și ele. Această cunoștință se bazează pe experiență, pe empirism — fiindcă adaptarea trebuie să fie cît mai perfectă —, orice lacună se răzbună contra cercetătorului. Instinctul nostru de conservare, de acord cu edificiul științific, ne indică ipotezele cele mai fecunde și cele mai avantajoase.

În fața acestei cunoașteri bazate pe *experiență*, se ridică o alta : cunoașterea realității interne bazată pe *credințe*.

Această realitate internă, mai întîi psihologică, mai pe urmă socială, nu are nevoie să fie verificată de procedee experimentale, căci scopul ei nu e să stabilească un *adevăr*, în afară de noi. Scopul ei e altul. Deja Pascal arătase în celebrul său „pari" că omul n-are nimic de pierdut dacă lansează asupra lumii exterioare o ipoteză religioasă care-i explică sensul. În a sa *Voința de a crede*, W. James arată acțiunea stenică, tonică, a credințelor, care știu să stimuleze acțiunile vieții interioare. Omul nu poate trăi fără o iluzie care să-i menajeze loviturile, să-i mascheze decepțiile. Rolul personalității psihice e *acela de a stabili un echilibru*. Individualitatea se desprinde din realitatea amorfă exterioară, pentru ca să se opună la nevoie acesteia, pentru ca să contrabalanseze, să amortizeze atacurile din afară. În acest scop, ea își creează o altă realitate, una interioară, mai consolatoare, mai indulgentă decît aceea din afară, o realitate care iartă toate greșelile și admiră toate calitățile, un judecător care se instalează în noi, achitîndu-ne totdeauna.

Și societățile au realitatea lor interioară. Religia, „alcoolul poporului", idealul, opiniile, nu fac decît să reflecteze starea subiectivă a societăților.

În fața biologiei, care ne arată o cunoaștere adaptată în afară, psihologia și sociologia ne arată o cunoaștere adaptată înăuntru. Fără să se contrazică, aceste două grupuri de științe ne descriu două cunoașteri deosebite : una *experimentală*, căpătată prin simțuri și prin derivația lor sistematică care e știința ; o alta *autoritară, sugerată*, impusă de nevoie individualității, în cazul psihologiei ; de necesitățile grupului, în cazul sociologiei ; — cunoștință care se impune arbitrar, imperios, fără să admită vreun control.

Acest dualism oglindește eternul proces prezent în mintea omului de rînd ca și a savantului precaut, proces

care constă în a asculta cînd vocea credinței, a opiniei gata făcute, a „parti-pris"-ului, a autorității, — cînd vocea îndoielii, a nevoii de verificare și de control prin propriile mijloace. Cunoașterea populară care se cheamă „bun simț", ca și adevărul superior pe care-l respectă toți, nu sînt, probabil, decît fericite compromisuri între aceste două tendințe.

PROBLEMA CLASIFICĂRII SOCIETĂȚILOR

Logica contemporană trece printr-o profundă criză. Operațiile, pe care metodologia tradițională le indică drept indispensabile, par, astăzi, disprețuite. Analiza, sinteza, definiția, clasificarea, frumos construite în linii geometrice, în prescripții infailibile, sînt puternic zdruncinate. Ele ne apar ca anacronisme incomode în cercetarea adevărului. Adevărul el însuși devine din ce în ce mai simplu, mai elastic [1] *.

Motivul stă în primul rînd în transformarea investigației științifice. De la matematică și pînă la științele morale, cercetătorul modern uzează de o deplină libertate în alegerea mijloacelor sale. Inspirația, intuiția, ipoteza sînt operații care tind să înlocuiască îmbătrînitele procedee aristocratice ale logicii formale ori ale metodologiei unui Stuart Mill. Unii merg așa de departe încît admit pînă și legitimitatea sentimentului în căutarea adevărului științific.

Dacă atitudinea recentă a gîndirii logice e pînă la un punct justificată în științele exacte, unde meticulozitatea și pedanteria procedeelor tehnice înăbușă cîteodată noile tendințe, în științele morale, unde postulate solide și uniforme lipsesc, unde substratul experimental e variabil la infinit, unde, în sfîrșit, complexitatea crescîndă a fenome-

[1] Literatura antilogistică s-a dezvoltat în anii din urmă mai ales în Franța, patria discontinuismului filozofic. În ea se simte mai ales influența lui Ch. Renouvier. Printre altele v. remarcabilul studiu : Mayerson, *Identité et réalité*, Paris, 1907 ; Milhaud, *Les limites de la certitude logique*, 1905 ; H. Poincaré, *Science et Hipothése* și tratatul recent de logică : *Logique*, Paris, 1920, al lui E. Goblot.

* Trimitere omisă în ediția din 1944.

nelor e încă departe de a fi chemată să aducă mai multă ordine, cercetătorul trebuie să fie mult mai prudent. În acest domeniu, nu e așa de ușor să renunți la metoda de lucru tradițională. În sociologie, în special, dezorientarea metodologică e extremă. Unii pornesc de la studiul societății interioare și se bazează în primul rînd pe etnografia comparată. Pentru aceștia, știința e mai ales descriptivă (Somlo a propus termenul „beschreibende Soziologie"). Din toate colțurile pămîntului, documentele etnografice abundă. Eterogeneitatea societăților e enormă : irochezii din America de Nord, aztecii din America de Sud, hotentoții africani, aruntas din Australia centrală etc., etc. ; toate aceste societăți vin să-și amestece, într-un haos de forme, de instituții, de moravuri, viața lor socială.

Alți sociologi își îndreaptă însă atenția către viața actuală a societăților. Aceștia se adresează de obicei cu predilecție statisticii. Din legile „medianelor", ori ale „normelor" aritmetice, ei încearcă să desprindă caracterele marilor fenomene sociale actuale : sindicalism, luptă de clasă, criminalitate, prostituție etc. Dacă cei dintîi sînt îngropați în mormane de date etnografice, cei din urmă abia răsuflă de sub povara cifrelor.

În fine, alți cercetători caută să descopere legile societății din învățămîntul experienței. Experiența în sociologie e legislația și rezultatele ei. În acest caz, avem de-a face cu articolele codurilor, cu nenumăratele proiecte de lege, de regulament, cu curioasele efecte ce le urmează adeseori.

Orice cale s-ar apuca, materialul nu e mai puțin enorm, mai puțin eterogen, mai puțin incorect. Sociologul, dacă vrea să ajungă la date sigure, trebuie să întrebuințeze în fața acestor documente *critica istorică clasică*. Astfel, el nu-și mai permite luxul pe care științele exacte și-l permit. Sociologia nu poate părăsi așa ușor o bună parte din metodele tradiționale. Venită cea din urmă în tabloul științelor, obiectul încă e șovăielnic, are nevoie de precizia riguroasă a unor principii metodologice severe. Ea trebuia să preceadă în primul rînd la catalogarea, la clasificarea imensului său material. Dar ceea ce îi trebuie în primul rînd e tocmai clasificarea fenomenului, a elementului său fundamental : noțiunea de societate. Clanul totemic, tribul, municipia romană, naționalitatea, statul, familia ; iată atîtea tipuri sociale. În ce corelație se găsesc

ele ? Cum se condiționează reciproc ? Întrebări la care sociologii s-au gîndit de multă vreme, fără a găsi însă răspunsul satisfăcător.

O serie de clasificări au și fost propuse. Criteriile de la care s-au inspirat acei care le-au prezentat ofereau mai ales un mare inconvenient : erau prea generale, explicau prea mult pentru ca să explice ceva. Astfel problema n-a înaintat prea mult. Clasificarea societăților e însă indispensabilă sociologici. Ea e prima operație de lămurire, de orînduială, de precizare în munca ulterioară a omului de știință. Științele naturale, cărora știința socială le e așa de asemănătoare — în partea ei descriptivă —, presupun ca operație de bază această clasificare. Mai mult, aproape toate științele o presupun, inclusiv matematica. Cum ar putea atunci sociologia, unde înțelegerea e departe de a fi deplină, să se dispenseze de ea ?

Principiul însă e ca această clasificare să pornească de la o metodă fecundă și generală în același timp. După o analiză critică a criteriilor propuse, vom încerca să arătăm care e calea către care trebuie să se îndrepte, după noi, clasificarea societăților și rezultatele ce ni le-ar putea da.

I

Deosebirea între o operație mintală științifică și una filosofică stă în primul rînd în necesitatea pe care o simte aceasta din urmă de a găsi în varietatea fenomenelor un principiu unic, care să explice prin el singur totul. Știința, din contră, nu tinde către această simplificare exagerată a lumii exterioare. Ea se inspiră de la concret în mod empiric, fără idei preconcepute și dacă în diversitatea lucrurilor găsește mai multe cauze, cum se întîmplă de obicei, nu se sfiește să le enumere pe toate, fără să sacrifice multiplicitatea realității, simetriei logice. Știința indică pluralitatea cauzelor chiar cînd acestea sînt opuse și contradictorii între ele. Filosofia antică însă, ca și cea modernă, pare încă preocupată de căutarea substanței, „esenței" unice. Acolo unde un Platon găsea ca motor primitiv, „ideea", Spinoza „substanța", Schopenhauer „voința", știința obiectivă va distinge motive mult mai variate, chiar cu riscul de a ruina admirabila „unitate"

a existenței. Ceea ce se observă imediat la clasificarea societăților, pe care le avem pînă acum, e *caracterul lor filosofic*. Aproape toate fac parte dintr-un „sistem" de sociologie, care la rîndul lui face parte dintr-un sistem de filosofie, a cărei cheie unică stă într-o singură explicație.

Motivul e simplu : sociologia începe ca o ramură a filosofiei, anume sub formă de filosofia istoriei. În ziua cînd istoria nu s-a mai mulțumit cu explicarea faptelor de detaliu, ca biografiile anecdotice sau ca descrierile bătăliilor, în ziua cînd a voit să dea explicații mai generale, cînd a început să se preocupe de istoria instituțiilor sociale, economice etc., de fapt sociologia era născută. O găsim în germen în filosofia „progresului" a unui Turgot, Condorcet, Comte, Saint-Simon, Proudhon. O găsim în Italia la Vico, în Germania la Herder, Fichte, Hegel. Comte i-a dat un alt nume. În loc de filosofia istoriei i-a zis sociologie. Tot așa și Spencer. Dar numai numele era schimbat. Conținutul rămînea tot al vechii filosofii a istoriei. În afară de aceasta, atît Comte cît și Spencer se ocupau în filosofia lor aproape de toate științele pe care ambiționau să le lege între ele. În clasificările științelor, pe care ni le-au lăsat, sociologia ocupa un loc lîngă biologie. Preocuparea lor era în primul rînd filosofică. Oricît de erudiți ar fi fost acești scriitori pentru vremea lor, prin faptul că se ocupaseră de toate științele, nu puteau fi specialiști în niciuna. Fatal preocuparea lor rămîne superficială, atingînd doar generalitatea vagă a lucrărilor și mulțumindu-se cu ea. În consecință, clasificările societăților, pe care ni le-au lăsat, au avut ca criteriu preocuparea aceasta de sistemă, neglijînd realitatea concretă a societății. Întotdeauna aplicau societății un caracter preconceput, solid, violentînd, aproape, fenomenele reale să se acomodeze cu el, să-l ilustreze.

Se știe că Auguste Comte clasifica societățile în trei tipuri : societăți în fază religioasă, metafizică, pozitivă. Pe ce se baza această împărțire tripartită ? Pe cunoștințe istorice ori etnografice exacte, care ar fi putut să-i indice acest criteriu ? Dar el ignora etnografia, fiindcă această disciplină nu luase încă naștere. Criteriul ales e, așadar, gratuit. El e justificat doar de o tendință intelectuală „a priori" : aceea de a demonstra că umanitatea se îndreaptă către faza pozitivă, — care va trebui să fie cea

definitivă, — în timp ce religia și filosofia sînt de domeniul trecutului.

A întrebuința însă punctul de vedere al evoluției ideologice, ca acela care reprezintă mai bine procesul social integral, înseamnă a apuca o metodă unilaterală. Dacă ideile au rolul lor în determinismul social, nu înseamnă că au singurul rol. Mobilul evoluției sociale nu are de scop nici realizarea pozitivismului, nici înlăturarea spiritului filosofico-religios. Căci ce devin atunci fenomenele juridice, economice, politice etc., așa de caracteristice unei societăți ? Clasificația intelectualistă a lui Auguste Comte nu ne-o spune și nici n-ar putea să ne-o spună. În afară de aceasta, Auguste Comte n-are în vedere decît societatea europeană, căci el pleca de la ideea unei singure și *uniforme* societăți, aceeași în timp și în spațiu. Ce devin celelalte societăți ale altor civilizații ? Urmează ele aceeași evoluție ?

Puțin mai tîrziu, H. Spencer aduce o contribuție mult mai fecundă la studiul sociologiei științifice, tocmai fiindcă nu mai pleacă de la ideea unei societăți „unice", ci fiindcă admite eterogeneitatea, diversitatea societăților, pentru studiul cărora propune observația etnografică comparată. Dar cînd filosoful englez încearcă o clasificare a societăților, cade în aceeași greșală. După cum se știe, el distinge două tipuri de societăți : *militariste* și *industriale*. În primele, ar domina constrîngerea și violența. Individul ar fi supus grupului social și dominat de acesta. În tipul industrial din contră, relațiile sociale bazate mai ales pe libera convenție între părți, pe contractul liber, ar da individului mai multă libertate.

În aceeași ordine de idei, Sumner Maine, în *L'ancien droit*, clasifică grupurile în *„societăți cu statut"* (muncă obligatorie, sclavaj etc.) și *„societăți cu contracte"* (salariatul se angajează liber unde vrea).

Aceste două clasificări - a lui H. Spencer și Sumner Maine — iau * ca criteriu ceea ce interesa mai ales pe autorii lor în filosofia lor politică : consacrarea libertății individuale. Multiplicitatea celorlalte fenomene e fatal subordonată acestui unic caracter. Preocuparea filosofică e vădită aci. Dar chiar dacă am lăsa la o parte chestiunile de

* În ediția din 1944, acest început de frază a fost înlocuit prin cuvintele : „Se ia...". Am menținut formularea anterioară.

metodă și am discuta adevărul acestor două clasificații în sine, vom remarca că ele nu pot suporta cea mai ușoară confruntare cu faptele. E adevărat că militarismul și industria se exclud ? O singură observație ne va edifica. Poporul considerat ca cel mai militarist, poporul german, era în același timp și cel mai industrial. Cele două forme erau simultan reprezentate în aceeași națiune. Mai mult, se poate susține că orice industrialism tinde către imperialism și deci către militarism, atunci cînd își caută noi sfere de influență și noi debușeuri. După Germania, e cazul Angliei și astăzi al Statelor Unite din America.

Sociologii contemporani, care au urmat lui Comte și Spencer, au fost mult mai atenți la consecințele clasificărilor propuse, ca și la fecunditatea lor. Cu toate acestea, punctul de vedere al libertății sau aservirii individului de către societate i-a preocupat și pe ei. Primul, E. Durkheim, așa de meticulos în chestiuni de metodă, așa de riguros științific uneori, în lucrarea sa *La division du travail social*, propune două mari tipuri sociale : societăți cu *„solidaritate mecanică"* și societăți cu *„solidaritate organică"*. Prima categorie se caracterizează prin uniformitatea grupului. Indivizii sînt toți la fel. Reuniunea lor reiese din similitudine. Pe măsură însă ce cantitatea, mobilitatea ori densitatea grupului crește, diviziunea travaliului aduce cu ea diversitatea individuală. În această fază, indivizii nu mai sînt legați prin asemănare, prin afinitate mintală și socială, ci tocmai prin diferența lor, în sensul că fiecare fiind limitat în specialitatea lui are nevoie de specialitatea vecinului, ca să-l completeze.

Ceea ce înțelege Durkheim prin solidaritate mecanică, înțelege, cu mici deosebiri, F. Tönnies prin *comunitate* și *societate* (Gemeinschaft und Gesellschaft). În prima, individul e strîns legat de mediul social, în a doua, procesul de individualizare aduce o libertate mai mare. Alături de Durkheim și Tönnies, trebuie pus și sociologul american Giddings [1], care distinge între *„compoziția"* și *„constituția"* socială, forme care cuprind aceleași caractere ca și clasificările de mai sus.

Nici una din ele nu pleacă de la observația directă, empirică a societății. Toate, în schimb, au la bază specu-

[1] F. Giddings, *Principes de Sociologie*, Paris, 1907.

lația filosofică, toate caută să găsească într-un *criteriu unic* baza unei clasificări a grupurilor sociale.

Nu putem trece în revistă toate criteriile clasificărilor propuse pînă acum [1]. Am examinat doar pe cele mai reprezentative pentru anumite defecte.

Izvorîtă din sînul filosofiei, sociologia a făcut însă de vreo două decenii un remarcabil efort de a se desprinde de aceasta și de a îmbrăca caracterul pozitiv al științelor exacte. Școala sociologică franceză grupată în jurul lui *Année Sociologique*, în urmă cea italiană din jurul lui *Rivista italiana di Sociologia*, sau cea americană de la *American Journal of Sociology* [2] au realizat de multe ori cu succes *„defilosofarea sociologiei"*. În special în școala franceză, contribuții nete, precise au fost aduse în ce privește sociologia religiei (Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse)*, a celei juridice (P. Fauconnet, *La responsabilité ;* G. Davy, *La foi jurée*, étude sociologique sur la formation du contract, Paris, 1922) ; a formației sociologice a cunoștinței (Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1912, și continuarea ei, *La mentalité primitive*, Paris, 1922).

Clasificarea societăților trebuie să pășească și ea pe domeniul pozitiv. Dacă această operație e indispensabilă studiului sociologic, atunci efectuarea ei trebuie să pornească de la aceeași preocupare strict deterministă, care a prezidat și la soluționarea celorlalte probleme sociologice.

E. Durkheim ne-a dat un prim exemplu. Părăsind vechea sa clasificație menționată mai sus, el ne-a propus mai în urmă o alta, care are avantajul de a fi mai pozitivă [3]. E vorba de o *clasificare morfologică*. Ea are în vedere mai ales forma societăților așa cum se prezintă

[1] Ele se găsesc în articolul lui R. Steinmetz : *La classification des types sociaux*, în *Année Sociologique*, vol. IV, an. 1899—1900.

[2] În Germania, unde cercetările științelor sociale, particulare, sînt poate în fruntea tuturor țărilor, sociologia generală păstrează încă un caracter de dezorientare generală. De la lucrările lui Tönnies, Simmel, Barth, vechi de 20—30 de ani, nici o încercare mai nouă de sinteză nu a apărut. Manualele recente ale lui O. Spann, Brinkmann, Stein, Vierkandt, păstrează încă vechiul caracter filosofic.

[3] E. Durkheim, articolul *Classification des types sociaux* în *Les règles de la méthode sociologique.*

la prima observație. Durkheim propune ca punct de plecare forma cea mai simplă a societății : horda. Apoi, după gradul de complexitate crescîndă, se pot așeza : clanul, tribul, națiunea. În acest mod, clasificarea urmărește de aproape evoluția reală a societăților, constatînd pas cu pas diferențierea lor din ce în ce mai mare.

De la același punct de vedere, pare a se fi inspirat recent și W. Wundt atunci cînd distinge între „Stammgesellschaft" (clanul) și „Staats gesellschaft" (statul) [1].

Cea dintîi formă se caracterizează prin legătura de rudenie, de familie ; cea de a doua prin deosebirea în clase sociale și prin monopolizarea puterii politice de către stat, care se substituie în funcțiunile familiei.

Această tentativă e desigur un pas spre progres. Punctul de vedere morfologic are cel puțin de partea lui realitatea societăților. Inspirat de observație, el e adecvat naturii sociale. Din nenorocire însă, el nu explică mare lucru. Forma societății e pur și simplu un cadru gol, în care se poate introduce orice conținut. La aceeași formă socială pot corespunde instituții juridice, politice, economice foarte deosebite. Unele clanuri cunosc filiația uteriană, altele pe cea masculină, unele proprietatea comunitară a statului, altele pe cea a familiei, unele „vendetta", altele sistemul „compozițiilor" etc. Atunci ce e de făcut cu eterogeneitatea acestor *conținuturi* care depășesc *forma* societăților și care, în orice caz, nu se pot explica prin ele [2] ?

O bună clasificație trebuie să țină seamă și de conținutul societăților, poate mai ales de el. Aceasta însă, nu poate fi găsită decît printr-o atitudine perfect degajată de spirit filosofic. Rezultatele pe care le avem din științele sociale particulare ne-o poate indica [3].

După această scurtă critică, să încercăm a degaja partea pozitivă a acestui studiu și să arătăm care ar fi condițiile unei bune clasificări sociologice.

---

[1] W. Wundt, *Die Gesellschaft*, 2 vol. formînd tomul 7 și 8 din *Völkerpsychologie*, vol. I. p. 2, 47, vol. II, p. 7 și 8.

[2] Prin aceasta se poate vedea sterilitatea sistemelor sociologice care disting între „forma" și „conținutul" societății, ca acelea ale lui Stammler *(Wirtschaft und Recht)*, Othmar Span *(Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre)*, Simmel *(Soziologie)* etc.

[3] V. capitolul despre clasificarea societăților din Somló în *Beschreibende Soziologie*.

II

Într-un studiu asupra clasificării tipurilor sociale, publicat acum vreo 20 ani în *Année sociologique* (vol. IV), etnologul olandez Steinmetz arată imposibilitatea sociologiei de a ajunge la o clasificare, înainte de a avea ceea ce numea el un *catalog etnografic al popoarelor*. Credem că chiar și aceasta e insuficient. Ceea ce ne trebuie în primul rînd sînt date pozitive oferite de științele sociale particulare, singurele în măsură a ne da fapte precise și bine observate.

Generalitatea închide, de obicei, discuția. Ea e susceptibilă de a paraliza cercetările, fiindcă prin ambiția ei se prezintă sub o formă definitivă.

Fără să strîngă de aproape nici un fenomen, ea rămîne deasupra criticii care n-are de ce se lega. Din contră, datele oferite de științele particulare, fiind expuse criticii specialiștilor, odată admise, ele capătă o valoare științifică pe care se poate pune oarecare temei. O clasificație bazată pe astfel de fapte n-ar fi clădită pe nisip. Pe timpul lui A. Comte ori H. Spencer, sociologia evitase de a utiliza datele oferite de științele sociale particulare (ale religiei, juridice, economice etc.). De atunci, s-au făcut progrese enorme în istoria dreptului comparat, a istoriei economiei, instituțiilor familiare și politice. Astăzi, situația e diferită. O mulțime de fenomene au devenit aproape clare. Cunoaștem evoluția formelor de familie, de prosperitate, de cult religios, de economie de schimb. Societatea nu ne mai apare ca o asociație abstractă. Sociologia devine știința studiului comparat al instituțiilor sociale.

De pildă, acolo unde știința dreptului se oprește, sociologia știe să o întregească cu alte ramuri : cu istoria economică comparată, cu statistica etc. Ea se încheagă deasupra comparațiilor pe care le face, completînd științele sociale particulare una prin alta. Astfel s-a ajuns încetul cu încetul la o sociologie religioasă, la una economică, la alta juridică, politică, domestică.

În adevăr, analizînd viața socială, reală, concretă, distingem următoarele fenomene care nu se pot concepe fără un substrat social prealabil, care nu se pot reduce deci la fenomene psihologice : a) fenomene religioase (care presupun un cult, un rit și o biserică comună, deci un element social), b) fenomene juridice (care sancționează

celelalte instituții), c) fenomene domestice (organizarea și evoiuția familiei), d) fenomene politice (formația statului), în fine e) fenomene economice (care privesc producția și schimbul avuțiilor în mediul social). S-ar mai putea adăuga cîteva stări mintale intermediare între sociologie și psihologie (stări de mulțime, spirit de corp, de castă, clasă etc.), dar [pe] care, nefiind stabilizate în instituții delimitate, le lăsăm de o parte pentru mai multă prudență metodologică.

În orice caz, iată cinci *categorii sociale* bine definite. Fiecare din ele posedă *instituțiile respective* [1]. Școala sociologică franceză a consacrat studiului comparat al fiecăruia din acestea din urmă sociologia economică, sociologie religioasă, politică etc. Fiecare din ele studiază independent fenomenele care le incumbă. Deasupra lor, comparativ, sociologia generală întregește datele uneia prin cealaltă. Explicația pe care o dă, de pildă, juristul despre proprietate ar fi insuficientă, unilaterală, îngustă, dacă n-ar fi întregită de explicația, oferită de sociologia economică ori politică.

Astfel nu trebuie să mai justificăm prea mult existența celor cinci categorii sociologice. *Année sociologique*, adecvat acestei împărțiri, conținea rubrici distincte pentru fiecare din ele.

Însă, fiecare din aceste sociologii particulare ne oferă astăzi, în parte, *clasificări speciale*, ale instituțiilor studiate, instituții care se leagă de obicei de o anumită formă a societății.

Să începem cu *sociologia economică*. Imediat după apariția școalei istorice, după ce economia clasică, care considera „homo economicus" egal în toate timpurile și societățile, căzute în discredit, necesitatea comparației fenomenelor economice din diferite epoci s-a impus. Respectînd diversitatea de timp și de loc, școala istorică a văzut totuși necesitatea de a le închega în tipuri precise de evoluție economică.

Astfel, primul, R. Hildebrand, luînd ca criteriu fenomenul schimbului, clasifica formele evoluției economice

[1] Sociologia lui Durkheim nu ține seamă decît de ceea ce numește el „le côté institutionnel des choses", înțelegînd prin instituție un fenomen social cristalizat într-o anumită formă. Și cu drept cuvînt, căci numai studiul instituțiilor poate fi conceput obiectiv, degajat de subiectivismul psihologic.

în trei tipuri : economie fără schimb, economie cu monedă, economie cu credit. Înaintea lui, Fr. List în sistemul său de „economie națională" distinsese : economie pastorală, agricolă, agricolă-manufacturieră, manufacturieră. [Tot așa Karl Marx cu subdiviziile cunoscute : economie feudală, capitalistă, socialistă.]*

Aceste clasificări erau însă prea speciale. Ele lăsau la o parte o mulțime de fenomene economice : repartiția bunurilor, remunerarea muncii etc. Căutînd să le cuprindă pe toate, Karl Bücher, într-o lucrare acum clasică, *Entstehung der Volkswirtschaft*, oferă o clasificație mult mai comprehensivă, care cuprinde în ea toate fenomenele economice. El distinge : a) economie familiară (care corespunde cu economia fără schimb a lui Hildebrand, formă în care producția nu întrece consumația, fiecare familie ori clan neproducînd pentru piață, ci pentru nevoile proprii) ; b) economie urbană (epoca corporațiilor medievale, a taxațiilor, a prețurilor impuse, a mercantilismului în politica comercială) ; c) economie națională (libertatea comerțului, liber schimb etc.). Dacă clasificația lui Bücher poate fi completată ori discutată, ea rămîne totuși baza sigură a clasificării evoluției economice [1].

C. Schomoller (*Grundriss d. Volkswirtschaftslehre*) ca și Sombart (care distinge economia individuală și economia socială) au căutat să completeze clasificarea lui Bücher, ne-au dat însă împărțiri mult mai confuze și mai incomode.

---

* Fragment lipsă în ediția din 1944.

[1] S-a obiectat clasificației lui Bücher în primul rînd că nu dă o idee exactă asupra economiei societăților primitive, că înaintea economiei familiare ar fi existat o alta comunitară, de clan, a statului ori gintei etc. Vezi în această privință : Max Schmidt, *Grundriss der ethnologischen Wirtschaftslehre*, 2. vol. Stuttgart, 1920 ; Somlò, *Güterverkehr in Urgesellschaft* ; Moskowsky, *Das Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, Jena, 1906 ; W. Koppers, *Die ethnologische Wirtschaftsforchung*, aus *Anthropos*, Wien, 1917 ; H. Cunow : *Wirtschaftesgeschichte* ; și, mai ales, ultima lucrare a lui G. von Below, *Probleme der Wirtschaftgeschichte*, Tübingen, 1921, ca și articolul acestuia din urmă din *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* al lui Konrad ; în al doilea rînd, i s-a obiectat că lumea romană și greacă, deși anterioare economiei urbane medievale, n-au cunoscut economia familiară, ci pe cea capitalistă. E obiecția istoricului Ed. Mayer *(Kleine Schriften*, Berlin 1905), înlăturată de G. Salvioli, *Le capitalisme dans le monde antique*, Paris, 1907.

Rezultate tot așa de îmbucurătoare se pot constata și în *sociologia juridică*. După cercetările laborioase ale unor Sumner Maine, Dareste, Post, Kohler, care au studiat aproape toate fenomenele juridice : contract, succesiune, filiație, căsătorie, proprietate, nu numai la romani și greci, cum se obișnuia în dreptul clasic, ci la toate populațiile cunoscute, de la triburile australiene la egipteni și vechii germani, s-a încercat să se deosebească și aici clasificări ale tipurilor juridice.

Primul, Post [1], a încercat a stabili patru tipuri de societăți, după patru tipuri de organizație juridică pe care le distinge : a) *societăți cu tip juridic gentilic*, care se caracterizează prin faptul că legăturile sînt patriarhale, familiare, lipsite de caracterul ierarhiei în clasele sociale (patricieni și clienți) ; b) *societăți teritoriale* ; în acest tip organizația juridică e aceeași. Deosebirea stă numai în faptul că triburile nu mai sînt nomade, ci stabilizate geograficește ; c) *societăți cu tip juridic feudal*, în care apare diviziunea în clase cu urmările ei : sclavaj, servaj etc. ; d) *societăți cu organizație juridică corporativă*, în care clasele inferioare se leagă între ele pentru a îmblînzi regimul juridic la care sînt supuse.

Ceva mai tîrziu, un discipol al lui Post, italianul *Mazzarella*, modifică puțin clasificarea lui Post [2]. El păstrează însă același criteriu : prezența ori absența diviziunii în clase sociale. Modificarea pe care o aduce el e *suprimarea* a două tipuri din cele patru, anume a organizațiilor teritoriale și corporative, care i se par cuprinse în celelalte două și deci inutile. Astfel, nu păstrează decît două : tip gentilic și tip feudal de relații juridice.

Aceste clasificații nu mai au astăzi valoarea care li se atribuia acum 20—30 ani. Post, care nu dispunea de izvoare de mîna întîi, nu întrebuințase în selectarea lor critica istorică. Printr-un procedeu exact contrar, el pleacă de la ideea preconcepută a celor patru tipuri primordiale,

[1] Post, *Ethnologische Jurisprudenz*, vol. I, p. 15, 327, 355, 426.

[2] G. Mazzarella : *Les types sociaux et le droit*, Paris, 1912 ; pentru alte lucrări ale aceluiași autor, vezi colecția din *Rivista italiana di sociologia*, an. 1907, 1909, 1911.

I. Kohler în *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, ca și în revista sa, *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphil*, urmează metoda lui Post, amestecată cu o puternică influență hegeliană.

pe care le deosebește complet arbitrar. El nu ne indică niciodată materialul de fapte care i-a permis să le stabilească. Din contră, el le vede evidente prin ele însile, pornește de la ele ca de la o axiomă dată, ceea ce nu e deloc cazul. Același inconvenient îl prezintă și reducțiunea lui Mazzarella, care de fapt nu modifică aproape nimic din lucrările lui Post.

Clasificarea fenomenelor juridice, pe care o prezenta școala sociologică franceză, ni se pare cu mult mai justificată și, în același timp, mai comodă. Ea are în vedere tipul general sociologic, în care cel juridic intră ca o anume manifestație. Un clan cu o anumită structură sociologică e legat de o anume structură juridică. Tot așa un trib, o națiune, un stat.

Plecînd de la formele sociale de mai sus, Durkheim distinge a) *tip juridic cu baza de clan nediferențiat* (așa ca în triburile aruntas, waramunga, kamilaroi din Australia centrală) ; b) *tip juridic cu baza de clan diferențiat* (ca la irochezii din America de Nord) ; c) *tip juridic tribal* (legat de organizația politică tribală, diferențele în clase sociale, început de organizare etatistă) ; d) *tip juridic național* (coduri care țin seama de cetățenii unei țări) ; e) *tip juridic internațional* (caracterizat prin apariția dreptului comercial, al convențiilor internaționale juridice etc.). Această împărțire, pe lîngă că e mult mai comodă, mai corespunde și studiului pozitiv al societăților efectuat prin observația istorică și etnografică [1].

În ce privește *sociologia politică*, încercarea de a stabili tipuri de dezvoltare, e facilitată de imensa literatură asupra statului. De la Aristot și Grotius pînă la Duguit și Jellinek, toți autorii de manuale asupra filosofiei politice s-au ocupat și cu clasificări ale statului. Urmărind și aici datele istoriei și etnografiei comparate vom distinge : a) *tribul nediferențiat ;* b) *tribul diferențiat* (în clase sau caste) ; *națiuni* sub forma de municipii (ca la Roma și Atena) ; d) state centralizate [2].

Ramura de studii care a făcut însă progresele cele mai mari în această privință e *sociologia domestică* (fa-

[1] Pentru justificarea mai largă a acestei împărțiri vezi *Année sociologique*, vol. X, XI, XX, 1906—1913.

[2] F. Oppenheimer *Der Staat* (colecția *Die Gesellschaft*), Berlin, 1907, distinge : stat teritorial de păstori, stat de agricultori, stat feudal, stat maritim și stat constituțional.

militară). Încă de la mijlocul secolului trecut, observațiile și inducțiile adesea pripite ale unui Bachofen, Giraud Teulon, Laboulaye, Morgan au ajuns la concluzia că, într-o anumită stare de dezvoltare a umanității, au fost posibile și alte forme de familie decît cele contemporane, în primul rînd felul *filiației*. O mulțime de observații ale călătorilor ne arătau societăți primitive unde mama e baza juridică a familiei, unde filiația e uterină, nu masculină ca azi. Alte dovezi, bazate pe filologia comparată, pe folclor etc., au întărit primele ipoteze. Unii se bazau pe mitul amazoanelor, alții pe rezidurile pe care le constatăm și azi în societățile evoluate sub forma prostituției (reziduri de promiscuitate primitivă, ziceau ei), ca să dovedească anterioritatea matriarhatului.

Cea mai mare parte însă din acești cercetători exagerau, depășeau datele observației. Promiscuitatea primitivă, atotputernicia femeii în societățile primitive (ginecrație), căsătoria colectivă sînt cîteva numai din teoriile romantice ale acestor timpuri.

Puțin mai tîrziu, cercetători ca Sumner Maine, Starcke, sau Westermark pretindeau că forma patriarhală e cea primitivă, cazurile de matriarhat sînt rare excepții, și acelea încă fals interpretate.

În afară de exagerările în ce privește promiscuitatea și ginecrația, asupra inexistenței cărora nu mai e azi îndoială, cele două tabere aveau dreptate și una și cealaltă. *Numai că ele corespundeau la două etape diferite ale evoluției familiei.* Autorii de mai sus studiaseră două specii de societăți în timpuri deosebite.

Școala antropologică engleză modernă, un A. Lang, Frazer, Spencer și Gillen ; germanii Strehlow și Cunow, ca și cercetările lui Durkheim în Franța, au pus capăt dezbaterilor. Ultimele studii etnografice, cu o metodă mai critică și mai precisă, au arătat că astăzi cînd se vorbește de matriarhat nu e vorba nici de ginecrație, nici de promiscuitate. Matriarhatul e doar o formă juridică, care înseamnă că, în clanul primitiv, filiația era uterină și nu paternă. În această formă cea mai primitivă (actuală) azi încă, la triburile Australiei centrale), înrudirea nu e bazată pe *consanguinitate*, ci pe conștiința unei origini comune dintr-un *totem comun*. Religia stabilește legătura familiară. Familia se compune din tot clanul, care are cîteodată peste o sută de persoane. Toți membrii lui se

consideră rude între ei ca scoborînd dintr-un totem comun. Totemul se moștenește însă după mamă ; succesiunea juridică în această formă de familie e de la unchiul maternel (care e de fapt șeful familiei) la nepot, și nu de la tată la fiu.

Ceva mai tîrziu, totemismul se transformă în cultul strămoșilor. Strămoșul nu mai e un animal sau vegetal (ca în totemism), ci un om, străbun legendar prezumat. Mai pe urmă, toți străbunii anteriori devin „*mani*". Dar această transformare religioasă aduce cu ea și transformarea familiei. *Clanul totemic uterin* se transformă în *familie paternă*. În același timp, el se contractă. Familia se reduce numai la 2—3 generații de agnați. Autoritatea familiei cade în sarcina celui mai bătrîn agnat. Aceasta e forma de familie a germanilor vechi, a slavilor meridionali (zadruga).

Ceva mai tîrziu, cultul strămoșilor se restrînge numai la tatăl ori bunicul mort. Familia se contractă și mai mult, devine mai strînsă [1]. Devenind mai restrînsă, autoritatea tatălui în familie atinge despotismul. El are drept de viață și de moarte asupra copiilor. E *familia patriarhală* din epoca clasică a dreptului roman și grec [2].

În fine, un ultim *tip* de familie îl constituie *familia conjugală*. Maximum de contracție e atins : familia nu e compusă decît din bărbat, nevastă și copii. Individualismul e extrem și ca consecință autoritatea și solidaritatea familiară nulă. Familia nu mai e solidară în cazurile de „vendetta", ea nu mai are o economie domestică proprie ; din contră, fiecare membru se angajează ca salariat în întreprinderi străine. E familia din zilele noastre. De la clanul matern, care se întinde la toți membrii clanului care se trag din același totem, la familia paternă, la cea patriarhală și de la aceasta la familia conjugală, evoluția tipurilor de familie descrie o lege de contracție crescîndă. Pe măsură ce importanța familiei — care în societățile primitive monopolizează organizația juridică, economică

[1] Vezi în această privință E. Durkheim, *La famille conjugale*, în *Revue philosophique*, an. 1921.

[2] V. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, care deși veche e cartea clasică în materie. Asupra evoluției familiei, vezi Durkheim *op. cit.* și *La prohibition de l'inceste*, *Ann. soc.* I, de asemenea G. Richard, *La femme dans l'histoire*, Paris, 1907 ; Frazer, *Le rameau d'or*, vol. 2.

etc. — descreşte, statul (societatea politică) i se substituie peste tot expropriind-o din drepturile ei.

Paralel cu evoluţia tipurilor domestice, am constatat aproape „pari passu" şi evoluţia tipurilor *sociologiei religioase*. Am văzut că totemismul e forma cea mai primitivă. Cînd strămoşul comun în loc de animal devine un om, avem forma *cultul strămoşilor*.

Cînd cultul strămoşilor se întinde asupra unei cetăţi întregi sau asupra unui popor, strămoşul devenind comun, *avem epoca eroilor şi a zeilor naţionali*. În fine, după aceasta, faza *religiilor universaliste* (creştinism, budism etc.) [1].

Nu putem întîrzia prea mult asupra descripţiei şi justificărilor acestor diviziuni - - căci nu acesta e scopul acestui studiu. Stabilite de către specialişti, recunoscute ca bune de majoritatea lor, noi le luăm ca *date fixe* de la care voim să plecăm. În ziua cînd ele se vor dovedi inexacte, clasificaţia societăţilor pe care voim să o bazăm pe acestea va fi doar modificată asupra unor puncte parţiale ; metoda va rămîne însă în picioare.

III

Clasificările oferite de ştiinţele sociale particulare nu sînt însă clasificări sociologice. Ele nu privesc *toată* societatea. Dacă clasificările filosofice erau prea largi, cele oferite de ştiinţele sociale particulare sînt prea strîmte.

Deasupra lor însă sinteza sociologici generale se poate exercita cu temei. Ea poate utiliza cu folos datele lor, le poate contopi, le poate pune în relaţie şi în conexiune — pentru ca din raportul lor să poată scoate o clasificaţie în adevăr sociologică. Dar pentru ca acest deziderat să fie atins după o metodă riguroasă ar trebui ca următoarea condiţie să fie satisfăcută : *o clasificare sociologică e posibilă dacă între tipurile de evoluţie descrise de sociologiile particulare există raporturi de concomitenţă şi de corelaţie.*

Să vedem dacă această regulă poate fi satisfăcută. Răspunsul poate fi încă de la început afirmativ. Achiziţiile recente ale sociologiei pe diferite tărîmuri ne îndreptăţesc acest răspuns.

În adevăr, se ştie, de pildă, şi am arătat şi noi în treacăt, mai sus, că *totemismul*, ca formă religioasă, e solidar cu forma familiară numită *clanul totemic matern*. Ele se condiţionează reciproc ; fără totemism, care constituie chiar natura înrudirii familiare, clanul devine inexistent ; de asemenea, totemismul devine ininteligibil fără grupul familiar care-i serveşte de bază [1].

În acelaşi timp, clanul totemic, dominat de religia cu acelaşi nume, e solidar cu un tip economic care nu poate fi decît acela al economiei comunitare-familiare. E greu de închipuit logiceşte, într-un regim religios familiar, în care tot grupul se consideră rudă, o altă economie decît aceea comunitară. În plus, fapte de corelaţie între cele două forme au fost observate empiric de Frazer şi de Spencer şi Gillen [2]. Forma juridică, care sancţionează aceste raporturi primitive, e aceea pe care şcoala franceză o numeşte „tip juridic cu bază de clan nediferenţiat" [3]. În fine, la toate aceste tipuri corespunde ca formă politică *tribul* simplu, nediferenţiat.

Iată deci o primă etapă a evoluţiei societăţii, privită în ansamblul funcţiunilor ei, în care cinci tipuri deosebite de evoluţie religioasă, domestică, juridică, politică, economică coincid, în care toate cele cinci tipuri se prezintă ca o manifestaţie unică a grupului social întreg.

Să trecem mai departe şi să vedem dacă aceleaşi raporturi de concomitenţă nu sînt posibile şi pe o treaptă superioară. Între formele religioase şi cele domestice legătura e totdeauna foarte strînsă. E şi natural. Religia se dezvoltă în familie şi alături de ea. La început ea formează, după cum am văzut, chiar legătura familiară. E firesc astfel ca, atunci cînd revoluţia se efectuează de la *totemism* la *cultul strămoşilor*, familia să evolueze şi ea

[1] Asupra evoluţiei tipurilor religioase de consultat : E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912 ; W. Wundt, *Völkerpsychologie*, vol. 3, 4, *Mythus und Religion* ; Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. par *Hubert*. Paris, ed. II., 1921 ; Hubert et Maus, *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1909.

[1] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 142.

[2] Frazer, *La tâche de Psyché*. Paris, 1912. Spencer and Gillen, *The native tribes of central Australia*, p. 500.

[3] *Année soc.*, vol. X şi XI.

de la *clanul matern* la *familia paternă* și *patriarhală*, în care filiația se consideră după tată și nu după mamă. Motivul pe care-l dau acestei tranziții sociologii e următorul : preocuparea principală a fiecărui șef de familie e să-și asigure după ce va muri pe cineva care să-i aducă sacrificiile „manilor", pentru ca să-și poată căpăta liniștea în lumea morților. Sistemul de succesiune practicat în clanul matern, adică de la unchiul matern la nepot, devine impracticabil în fața noii religii. Tatăl începe să aibă mai multă încredere în fiu decît în nepot, fiul sorei sale, și atunci cel dintîi devine succesorul legal [1]. Dar atunci puterea patriarhală e și instituită. Cultul strămoșilor e solidar astfel cu familia paternă și patriarhală. Dacă continuăm mai departe analiza interdependenței factorilor sociali în această perioadă, vom constata că familia odată formată sub acest aspect își creează o economie proprie, *economia familiară*, ale cărei caractere le-a descris așa de bine Bücher și care, după cum se știe, constau în absența schimbului, a monedei, a prețui, în consumarea integrală a producției de către membrii familiei [2].

Tipul juridic care o sancționează rămîne mai departe *gentilic*, dar el e mai concentrat în jurul șefului tribului și mai puțin în jurul șefului clanului familiei. Civilizația homerică, civilizația veche latină a gintei reprezintă perfect acest stadiu. Forma lui politică e tribul, cu începuturi de centralizare politică în municipii, în cetăți.

Pînă aici, iarăși, nimic anormal. Solidaritatea instituțiilor acestui de-al doilea stadiu, în care cultul strămoșilor, familia patriarhală, tipul juridic tribal și economia familiară sînt strict legate între ele, e atestată de majoritatea etnografilor și istoricilor.

Pe măsură ce înaintăm, însă, o dificultate se ivește. Diferitele tipuri religioase, domestice, juridice, economice etc. nu evoluează simultan. Unele din ele se schimbă mai

[1] Pentru acesle transformări ale familiei și succesiunii, vezi : Richard, *op. cit.*, Starcke, *La famille primitive.*, E. Durkheim, *Les classes matrimoniales en Australie, Année soc.*, VIII, și *Les formes élémentaires de la vie rel.*, p. 375 și urm.

[2] În afară de Bücher, *op. cit., pentru* economia familiară și legăturile ei cu formele religioase, juridice etc., a se consulta magistrala operă a lui G. Glotz, *Le travail dans la Grèce antique, histoire économique de la Grèce*, 1922, și Salvioli, *Le capitalisme dans le monde antique*, Paris, 1908.

iute, fără să antreneze în același timp totala schimbare a celorlalte : în consecință, altele rămîn mai în urmă în curba dezvoltării lor. O simultaneitate matematic uniformă e greu de stabilit în evoluția instituțiilor sociale. Așa, de pildă, religia e mai conservatoare ; ea se schimbă încet. La un singur tip religios, avem cîteodată cîte două tipuri domestice, juridice ori economice. Totemismul poate corespunde cu clanul matern ori patern. Cultul strămoșilor cu familia paternă, dar și cu cea patriarhală și așa mai departe.

De aceea, pentru a fi mai exacți, ar trebui ca fiecare tip particular să-l însemnăm cu coeficienții 1, 2, 3, după cum tipul reprezintă o *fază de înflorire, de decadență*, sau un simplu *reziduu*. Dar aceasta ar aduce mai puțină claritate în expunere. În tabloul pe care-l vom da mai jos, vom încerca să arătăm aceste raporturi.

Acum să urmăm mai departe analiza noastră. Există vreo concomitență între timpul religios național (zei naționali) și celelalte forme juridice, familiare, economice etc. ?

Ceea ce trebuie să constatăm, în primul rînd, e că familia patriarhală nu se schimbă, ci rămîne în aceeași formă și în această fază. Cultul însă, din privat devine public, din al familiei al cetății. Familia mai continuă însă să își adore „manii" săi particulari (în decadență, desigur, ca în faza istoriei clasice romane). Cînd zeii devin naționali, li se acordă un cult public, oficial. Aceasta înseamnă însă că forma politică *tribală* s-a schimbat, prin diferențiere în clase și prin monopolizarea guvernului de o anumită clasă, în stat centralizat. În locul dominației unor magi ori eroi semi-militari, semi-religioși, începem să constatăm un monarh ori șef politic și un guvern adecvat. Existența statului e strîns legată însă de un anumit tip juridic care nu poate fi cel tribal-patriarhal. Organe juridice speciale, legi edictate (ca aceea a celor XII table ori a lui Solon) apar, legi care reglementează situația, „status", al fiecărui cetățean, sclav, ori client. Ideea de conațional, de cetățean se ivește. Atenianul sau romanul se simt solidari cu cetatea lor tot așa ca și cu familia lor, căci cetatea înseamnă și ea un cult și un zeu comun cum însemna mai înainte familia.

Economia familiară se mai păstrează, firește. Dar ea devine mai ales rurală. O găsim în agricultura comunită-

ților rustice romane sau constituția lui „villa“ [1]. La orașe, corporații se formează în diferitele profesiuni. Ele tratează felul schimbului între produsele lor manufacturate și materiile prime pe care le oferă țăranii din vecinătatea cetății. *Economia urbană* se formează. Lumea greco-romană a cunoscut-o desigur. Cînd, după invazii, în evul mediu se reface puțin, ea apare în toată dezvoltarea ei și nu cedează barierele sale decît economiei naționale, care se va forma în stadiul următor din interdependența altor factori.

Religie națională, tip juridic național, familie patriarhală, stat, economie familiară cu începuturi de economie urbană, iată caracterele celui de *al treile stadiu*.

Dar cu aceasta n-am epuizat evoluția societăților omenești. Religiile, încetul cu încetul, prin nevoia de prozelitism, trec granițele naționale. Ele devin universaliste. Prin aceasta, ele favorizează libertatea și expansiunea relațiilor economice. În același timp, ideea de stat centralizat elimină barierele economiei regionale și urbane. Națiunea și conștiința ei uniformizează pe tot teritoriul relațiile economice. Cîteodată se întind și peste granițele țării. Economia devine națională și, pe urmă, mondială. Epoca de formație a capitalismului începe. Max Weber a arătat în mod magistral legătura între religiile universaliste și formarea capitalismului internațional [2].

În același timp, statul depășește forma feudală pentru a deveni forma concretă a națiunii Principiul naționalist apare ca o expresie a conștiinței etnice. Tipul juridic se lărgește și el. Litera codurilor, în afară de caracterul specific național, introduce și articole de drept internațional, comercial, necesare schimbului mondial.

Familia își pierde din ce în ce din importanță și din volum. Redusă la grupul soțului, soției și copiilor, ea rămîne o celulă izolată în mijlocul formației altor grupuri mai importante. Din *patriarhală, ea devine conjugală*.

Iată deci, patru etape, patru faze ale dezvoltării societăților, în care tipurile clasificărilor oferite de științele sociale particulare se găsesc în strînsă concomitență între

[1] Max Weber, *Agrargeschichte*, în *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* al lui Konrad, vol. I.

[2] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bd., Tübingen, 1920; vol. I, tratează despre relațiile între protestantism și capitalism.

ele. Felul cum se grupează concomitențele tipurilor sociale particulare am putea să-l reprezentăm mai concret prin următorul tablou:

	Tipurile evoluției religioase	Tipurile evoluției domestice	Tipurile evoluției juridice	Tipurile evoluției politice	Tipurile evoluției economice
I	Totemism	a) clan nediferențiat (cu filiație uterină) b) clan diferențiat	a) Tip juridic cu bază de clan nediferențiat b) Tip juridic cu bază de clan diferențiat	Tribul	Economie comunitară a clanului
II	Cultul strămoșilor	a) familie paternă b) familie patriarhală	Tip juridic tribal	Tribul diferențiat (clase, caste etc.)	Economie familiară
III	Zei naționali	Familie patriarhală	Tip juridic național	Stat a) municipii (greco-romane de ex.) b) imperii centralizate	a) Economie familiară (în decadență) b) economie urbană
IV	Religii universaliste	Familie conjugală	Tip juridic național și internațional	Națiune	a) Economie urbană (în decadență) b) economie națională și internațională

Acest tablou n-are scopul de a arăta raporturi precise de concomitență și corelație a tipurilor sociale în anumite epoci. Starea actuală a investigațiilor sociologice nu ne permite încă acest lucru. Toate aceste raporturi pe

care încercăm să le redăm sînt fatal privite foarte general. De aceea, prezentul tablou trebuie privit cu aproximația necesară, cel puțin pentru unele apropieri. El trebuie considerat mai mult ca un exemplu, ca un *model posibil,* către care o clasificație a societăților ar trebui să se îndrepte. El vrea să arate mai mult *metoda* care trebuie întrebuințată, decît să se prezinte cu un conținut exact în el însuși.

În afară de aceasta, un *raport de concomitență* nu e însă un *raport de corelație* sau de cauzalitate. Faptul că anumite tipuri coexistă într-o etapă a dezvoltării societăților nu înseamnă că se condiționează reciproc. El poate fi rezultatul unei coincidențe. Pentru a stabili că diversele tipuri ale sociologiilor particulare sînt în corelație unele față de altele în anumite stadii, ar trebui cu o demonstrație prealabilă să arate că între toate seriile de mai sus există și *raporturi de cauzalitate.* Dar acest lucru nu e posibil decît cu greutate și numai despre unele din aceste serii. Această condiție metodologică e în funcție directă de progresele sociologiei. Cum nu avem încă datele suficiente despre toate instituțiile unui foarte mare număr de societăți, fatal raporturile dintre ele vor rămîne într-o relativă obscuritate. În această privință, clasificarea sociologică va înainta încet și progresiv cu cunoștințele etnografiei și istoriei comparate.

O altă dificultate de verificare a acestui de al doilea postulat metodologic stă în imposibilitatea sociologiei de a întrebuința ca metodă *experiența* în sensul științelor exacte. Ea nu poate să-și provoace după voință, ca fizica ori chimia de pildă, condițiile necesare pentru a aplica o experimentare. Tot ce poate să facă e să primească datele istoriei ori să-și verifice materialul actual pe calea adesea arbitrară, adesea rudimentară, a mediei statistice. Și aceasta numai pentru prezent. Trecutul rămîne în afară și de această metodă.

În consecință, clasificarea noastră nu poate utiliza prețioasa regulă a *variațiilor concomitente* ori pe aceea a *diferenței.*

Cu toate acestea, unele relații au fost bine observate și conexitatea lor poate fi considerată ca și verificată de regula variațiilor. De pildă, între totemism și clanul matern, economia familiară și familia patriarhală, între stat și economia națională etc. Cîteva din ele rămîn de verificat. Celelalte, însă, bine stabilite, pot forma baza, sîmburele în jurul căruia celelalte raporturi mai fluide se pot așeza deocamdată, pentru ca sociologia să nu fie silită să-și încrucișeze brațele așteptînd evoluțiile sale ulterioare.

IV.

Tot ce am putut obține pînă acum a fost delimitarea a cinci serii de tipuri sociologice care prezintă anumite concomitențe în patru etape succesive. Dar aceste etape, cărora în lipsa altui nume le-am dat numerele I, II, III, IV, prin ce se caracterizează ? Formează ele, la rîndul lor, tipuri unitare, în care caracterele parțiale să fie dominate de un caracter general ? Credem că da. Să ne raportăm la tabloul de mai sus, la faza cea mai primitivă, la etapa însemnată cu I, și să o urmărim în ordinea ei orizontală.

Toate cercetările de pînă acum sînt unanime în a arăta că ceea ce domină deasupra oricărei alte preocupări viața individului din societățile inferioare e credința magico-religioasă, credința care îmbracă în ea toate fenomenele. În primul rînd, economia. Salomon Reinach ne dovedește că agricultura e în bună parte reieșită din cultul zeilor vegetației [1]. Frazer confirmă acest lucru [2]. Durkheim susține că însăși noțiunea de *valoare* economică e o derivație a ideii magice de „mana" [3]. Regulile juridice se confundă cu „tabu"-ul religiei. „Fas" nu e încă despărțit de „jus". Preotul e în același timp și judecător. Același lucru se poate spune și despre forma politică, tribul, în care șefii sînt magicienii și preoții, ca în epoca regalității

[1] S. Reinach, *Cultes, mythes et religions,* 5 vol., Paris, 1900.
[2] Frazer, *Les origines magiques de la royauté,* Paris, 1920.
[3] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* p. 598.

primitive la Roma, unde Numa, de pildă, era în același timp și „pontifex maximus“ [1].

Despre forma familiară a clanului nici nu mai vorbim. Ea e condiționată „sine qua non“ de totemism.

Astfel, fenomenul principal, valoarea socială necondiționată care le condiționează pe celelalte, le însumează ca pe specii particulare în sînul ei, e *religia*. Tot grupul social nu e decît o mare familie, clanul, a cărui coeziune o formează conștiința unui totem comun. Economia, dreptul, politica nu s-au despărțit încă de religie. O singură valoare comună, amorfă și confuză le conține pe toate. Aceste societăți, care corespund cu etapa I din tablou și cărora în realitate le corespund triburile Australiei centrale (aruntas, waramunga, kamilaroi etc.) [2], le putem numi cu un nume general *societăți domestico-religioase*, familia fiind structura societății și religia etalonul ei de valori.

Din acest conglomerat confuz, în care credința ține loc de toate, se desprind încetul cu încetul sub influența creșterii entității, densității și mobilității grupului, valori autonome care rivalizează cu religia și tind să-și creeze instituții adecvate. Prima valoare care se desprinde din „fas“ e „jus“, regula juridică. Aceasta apare la început cu un pronunțat caracter religios sub formă de „tabu“. Singurele crime care există în această fază sînt cele contra religiei care se confundă cu statul. Crima de „lèse-majestate“ e crima de „lèse-religie“ [3]. În curînd însă, regula juridică ia un aspect laic și devine forma de apărare și de sancțiune a grupului familial. „Vendetta“, „acțiunea noxală“, „wehrgeld“ etc. sînt acțiunile juridice pe care familia le întrebuințează la apărarea sa atunci cînd apărarea publică oferită de stat e încă embrionară. Fiecare familie își face dreptate singură. Cu toate că religia e încă dominantă, societatea vede născînd în sînul ei o a doua valoare care se adaugă la prima. Ni se pare nimerit a numi societățile din aceasta a II-a etapă *societăți juridico-religioase*. Forma societății e încă familia (*clanul*, căci *tribul*, forma politică e rudimentară), etalonul ei de valori cuprinde însă alături de religie și sancțiunea juridică.

[1] Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, Paris, 1910. Dominația superstiției și a religiei în societățile inferioare a fost relatată de mult și de Spencer, Morgan, Taylor.

[2] Spencer and Gillen, *The natives tribes of central Australia*; Howit, *The natives tribes of S. E. Australia*, p. 120.

[3] E. Durkheim, *Deux lois de l'évolution pénale*, *Année soc.*, vol. IV, 1900—1901.

Istoria evoluției societății evidențiază însă din ce în ce mai mult regula pe care un sociolog contemporan a numit-o „diferențierea valorilor“ [1]. Datorită acestei legi, o nouă valoare socială cu instituții adecvate apare în faza a III-a : *forma politică*. Tribul primitiv nediferențiat, format de obicei din juxtapunerea a două clanuri totemice, se diferențiază în două sau trei clase sociale care ocupă diferite ranguri. Clasa dominantă impune reguli. Fie că e formată din magicieni și preoți, cum crede Frazer, sau din militari, cum crede Spencer [2], ea monopolizează forța publică, expropriază familia primitivă din dreptul de a-și face dreptate singură și edictează legi în numele societății întregi. „Vendetta“ sau „abandonul noxal“ sînt desființate. Statul [se] formează astfel încet, încet prin monopolizarea puterii publice. El se alcătuiește pe cadavrul religiei și al familiei. Regulile juridice sînt subordonate monarhiei și afectate la sancționarea privilegiilor anumitor clase. Religia e expulzată și ea din rolul de atotputernică, monarhul trece înaintea preotului. E epoca luptelor de clasă pentru drepturi și putere politică, a formației nobleților și plebelor, a feudalității și a servajului. Putem numi societățile din această fază, *societăți politice*. Forma societății e statul, etalonul de valori e *lupta pentru drepturi politice*.

În fine, pe măsură ce religia nu mai are prestigiul politic, acesta încetează de a mai fi de „drept divin“. Puterea începe a se selecta după alte reguli. Clasele se deosebesc mai ales după bogăție. Complexitatea veșnic crescîndă a factorilor sociali, creșterea enormă a populației, dificultățile ivite din această cauză, intensitatea traficului comercial, progresul tehnic datorit invențiilor, toate aceste cauze aduc, cu preocupare primordială în viața societăților, *prosperitatea economică*. Se pare că factorul economic a preocupat omenirea încă din faza ei primi-

[1] C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris, 1922.

[2] Aceeași opinie ca a lui Spencer în Gumplowicz și Oppenheimer, *Der Staat* (col. *Gesellschaft*).

tivă, că în acele timpuri el se confundă cu lupta pentru existență. Nimic mai exagerat ca această opinie. Omul primitiv e preocupat de viața viitoare, de superstițiile religioase, de datini și prejudecăți magice. Mai tîrziu, ambiția puterii, prestigiul autorității apar ca mobilul dominant. Numai atunci cînd economia naturală nu mai ajunge, cînd solul e secătuit, vegetația epuizată, cînd populația densă nu mai poate trăi comod într-un spațiu dat, numai atunci factorul economic devine o *valoare socială*, care-și creează organe și instituții adecvate. Altfel, nevoia vieții materiale există doar ca trebuință fiziologică, fără să constituie o valoare socială. Apariția acesteia e relativ recentă. Intensitatea violentă a luptelor economice care se desfășoară în timpul și sub ochii noștri ne face să credem în vechimea acestora. Materialismul istoric nu e decît interpretarea foarte modernă a unor fapte vechi de altă natură.

Odată cu dezvoltarea economică apare capitalismul. El ruinează complet economia urbană și cu atît mai mult pe cea familiară. Familia devine *conjugală*, compusă din soț și soție. Familia patriarhală nu mai are rațiune de a fi. Capitalismul internațional aduce cu el și o transformare a codurilor. Dreptul comercial apare și o dată cu el și dreptul internațional. Libera concurență, liberul schimb, consolidează economia națională [și fac posibilă economia internațională] *. E faza de dezvoltare a Europei de cîteva sute de ani încoace — cu drept cuvînt putem numi societățile moderne *societăți economice*.

Și acum sîntem în situația de a putea prezenta o clasificație sociologică ceva mai completă, distingînd patru feluri de societăți : a) *domestico-religioase*, b) *juridico-religioase*, c) *politice*, d) *economice*. Ele reies din analiza faptelor, din îmbinarea datelor oferite de științele sociale particulare, din concomitența tipurilor sociologiilor particulare. Fiecare din ele conține în stare latentă caracterele prin care se poate defini. În plus, fiecare din aceste societăți se poate așeza precis, undeva, într-un cadru istoric. Și acum, iată un alt tablou care rezumă caracterele parțiale ale fiecăreia din ele :

* Omisiune în ediția din 1944.

I. *Societăți domestico-religioase*
- a) Totemism
- b) clan nediferențiat și diferențiat
- c) tip juridic cu bază de clan diferențiat și nediferențiat
- d) tribul
- e) economie comunitară a clanului

II. *Societăți juridico-religioase*
- a) cultul strămoșilor
- b) familie paternă și patriarhală
- c) tip juridic tribal
- d) tribul diferențiat (clase, caste)
- e) economie familială

III. *Societăți politice*
- a) zei naționali
- b) familie patriarhală
- c) tip juridic național
- d) stat { municipii / imperii
- e) economie familială (în decadență) și urbană.

IV. *Societăți economice*
- a) religii universaliste
- b) familie conjugală
- c) tip juridic național și internațional
- d) națiune
- e) economie națională și internațională.

O obiecție care s-ar putea aduce acestei clasificări ar fi aceea de a arăta că idealul social-economic există chiar în faza societăților politice. Ele sînt fie în stare rudimentară, începătoare, fie în stare de decadență. Am numit fiecare etapă după valoarea inedită, originală, care, după legea diferențierii valorilor, atunci se desprinsese pentru prima oară din conglomeratul confuz anterior.

ULTIMUL ASPECT AL DEMOCRAȚIEI

Dacă cineva ar intervieva astăzi pe un mare industriaș englez, înscris în partidul liberal de doctrină manchesteriană, ori pe un mare bancher francez, republican de cen-

tru, asupra convingerilor lor politice, de foarte multe ori răspunsul e previzibil : ei se vor declara partizani ai democrației. Acest răspuns va fi dictat de cele mai multe ori de o rațiune doctrinală sau istorică. Orice membru al burgheziei știe că clasa lui e aceea care a făcut revoluția pentru libertate, în 1789. El știe că în decursul secolului al XIX-lea clasa mijlocie, după învățătura marii revoluții, ori după pilda engleză, a apărat cu dîrză convingere o bună parte din programul și idealul pe care-l numim astăzi democrație. În numele acestui program, au pierit în luptă cu reacțiunea o serie întreagă de martiri ai burghezimii. Orice capitalist actual, reamintindu-și doar cîteva date istorice, are dreptul să revendice pentru el realizarea democrației.

Dar lucrurile s-au schimbat simțitor de atunci. Există în evoluția vieții sociale un fenomen destul de curios : acela al *reziduriIor*. Colectivitatea mai păstrează de multe ori o serie de forme și de valori, cu toate că realitatea care le servește oarecum de suport s-a schimbat de mult. La fel cu clasele sociale. Scopul și programul lor e mobil, se găsește în continuă transformare. Revendicările lor își schimbă mobilurile, pretențiile, după desfășurarea faptelor. Logica de clasă se adaptează mereu la împrejurări, creînd teorii adecvate care să justifice nevoile ei. De multe ori însă aceeași logică de clasă mai păstrează, poate în mod ipocrit, poate inconștient, unul din idealurile ei mai vechi. Aceste vechi principii nu mai corespund deloc moravurilor și necesităților prezente. Conservarea și afișarea lor poate să mai servească încă : poate înșela pe neprevenîți, pe naivi, servește de mască la o mulțime de acțiuni care fără de această ipocrizie ar părea odioase. Cînd o clasă, care nu mai are nimic democratic, se intitulează totuși așa, aceasta înseamnă cel puțin că ea se mai jenează încă să-și mărturisească cinic intențiile. Dacă după La Rochefoucauld „ipocrizia e omagiul pe care vițiul îl aduce virtuții", atunci, măcar prin această indirectă scuză, clasa socială care a părăsit idealurile filantropice devine ceva mai puțin antipatică. Pentru un motiv sau pentru altul, fapt e că majoritatea marii burghezii apuse se mai intitulează încă reprezentanta democrației. Dar acest regim a încetat de mult să mai fie servit și întreținut de această clasă. Pretențiile ei pot fi justificate pentru trecut, în nici

un caz nu mai sînt justificate de situația prezentă a faptelor.

Știm astăzi cu precizie că democrația e efectul politic al unei mari revoluții economice, anume al formațiunii capitalismului. O anumită formă de capitalism a existat și în antichitate. L-au cunoscut romanii și grecii și poate încă și vechile imperii orientale. Dar, odată cu creștinismul și cu năvălirile barbare, se știe că aspectul politic al Europei s-a schimbat.

Economia a redevenit patriarhală sub forma ei feudală, care amintea de vechea organizație economică a familiei. Clasa care reprezenta această formă economică, nobletea, a jucat un rol deosebit în stat. Dar, încetul cu încetul, încă din secolul al XIII-lea, după cum a arătat W. Sombart, capitalismul a început să se formeze, din relații de schimb la început rare și sporadice, apoi din ce în ce mai frecvente. Pînă în secolul al XVIII-lea, în timp de cîteva secole, averile s-au acumulat cu încetul, comerțul s-a dezvoltat biruitor la orașe, o populație întreagă cu caracter urban, a început să trăiască din schimbul comercial. Burghezia era formată. Îi lipsea doar recunoașterea legală printr-o constituție și printr-un cod, fiindcă, cu toate că nobletea nu mai reprezenta nici o importanță economică, (redusă în stare parazitară, ea trăia la Versailles sau în jurul altor curți, consumîndu-și încetul cu încetul avuțiile), ea mai avea totuși o anumită importanță politică în stat. Pentru desființarea totală a acestor forme caduce, s-a înfăptuit marea revoluție franceză.

Vechea economie feudală, medievală, era bazată pe o mulțime de bariere, de reguli, de interdicte, în schimbul dintre producători și consumatori. Ea reglementa piața, prețurile și însăși producția, prin regimul corporațiilor. Formarea unui puternic capitalism comercial nu mai putea suporta asemenea piedici. Comerțul se asfixia și îi trebuia aer.

Pe lîngă capitalul comercial, datorit invențiilor din secolul al XVIII-lea, se înfiripă îndată un al doilea fel de capitalism, pe care antichitatea nu l-a cunoscut : capitalismul industrial. Ca să funcționeze intens și în deplină securitate, fabrica are nevoie de libertate. Ca să-și exporte produsele, să poată găsi debușeuri, ea are nevoie de un regim vamal complet liber. Pentru dezvoltarea și ex-

pansiunea capitalului comercial, dar mai ales al celui industrial, burghezimea europeană a inventat doctrina libertară și pentru că avea încă nevoie de alianță cu clasele populare, a susținut oarecum și idealul egalilor al proletariatului, pînă s-a apropiat de victorie, adică pînă către 1850. Progresele democrației, susținute de triumful burgheziei, au fost în adevăr remarcabile.

Întrucît libertatea convenea burgheziei, ea a fost apărată cu îndîrjire. Atunci s-au creat marile figuri democratice, de la Raspail și Barbès din epoca romantică la Gladstone și Gambetta din epoca pozitivă. În aceste timpuri, burghezia și democrația era unul și același lucru. De aceea Karl Marx, trebuind să lupte contra burgheziei, a combătut citeodată și democrația, adică ideologia ei politică, suspectînd-o de ipocrizie și insuficiență.

Evoluția burgheziei către democrație a fost întreruptă însă către sfîrșitul secolului al XIX-lea. Capitalul industrial și comercial nu mai apar pe prima linie. Se formează o nouă specie de capital care va juca rolul primordial, anume capitalul financiar, K. Marx, el însuși, adusese criticile sale capitalului industrial, dar nu prevăzuse acest nou aspect al acumulării avuțiilor. Industria și comerțul nu se mai alimentează din mijloacele lor proprii, ci emană, sînt finanțate de către bancă. Finanța e promotorul producției și al circulației. Toate societățile pe acțiuni sînt în mîna cîtorva bancheri. Dar această nouă fază a evoluției capitalului are o serie de efecte economice și mai ales politice.

R. Hilferding, care în această privință a continuat, cu a sa magistrală lucrare *Das Finanzkapital*, opera lui Marx, a descris o serie din aceste efecte. Mai întîi, banca își aservește toată viața economică. E despotul desăvîrșit al producției, care se acumulează într-atît, încît ajunge în mîinile cîtorva. Fiind vorba de o trustificare, noțiunea de libertate nu mai are sens. Din contră, apare, din ce în ce mai evidentă, nevoia de constrîngere. Producțiunea, din națională, devine internațională, în sensul că ceea ce întrece consumația internă tinde să se plaseze în debușeuri externe, acaparînd piețele altor țări. De aici, *imperialismul* caracteristic capitalului financiar. Tarifurile protecționiste, barierele vamale încep să lucreze peste tot. Era liber-schimbismului a trecut, pentru ca să revină iarăși era unui puternic mercantilism național. Popoarele se în-

chid în granițe severe. Libertatea individuală nu mai are nici un sens. În locul ei, apare națiunea economică care tinde să oprime în jurul ei. Fiecare popor caută să domine economicește pe cele din jurul său. De aici, pregătirea, tensiunea care a dus la războiul mondial, efect direct al constituirii capitalului financiar și al politicii sale internaționale : imperialismul. Mentalitatea care însoțește această politică economică e aceea care exasperează tendințele șovine. Opinia publică e condusă de cîțiva financiari, care, prin specularea miturilor extrem-naționaliste, utilizează sentimentele populare pentru scopurile lor. Acesta e astăzi sensul fascismelor diferite, de după război, după cum acesta a fost sensul izbucnirii războiului mondial. America, Germania, Anglia, acum și Italia sînt angajate în această direcție. Burghezia care conduce în aceste țări nu mai este burghezia liberală, entuziastă, democrată de la începutul secolului trecut. E o clasă plutocrată, conservatoare, șovină, adesea reacționară. În anumite privințe, ca rol social, ea a luat locul nobleței de altădată. Între un bancher de astăzi și un Gladstone ori Gambetta, nu mai este nimic comun. Burghezii actuali, nepoții romanticilor libertari și egalitari de acum 70—80 ani, nu mai corespund idealurilor părinților lor. Faza eroismului generos a trecut de mult. Democrația actuală nu mai e democrația burgheză.

Pe de altă parte, nici proletariatul, nici partidele socialiste sau cele comuniste nu susțin politica democratică, fiindcă o consideră mediocră, un simplu paliativ și mai ales fiindcă ei se pun dintr-un punct de vedere strict de clasă, își propun anume ca atunci cînd vor veni la putere să instaureze dictatura proletariatului. Boicotată de proletariat, boicotată de burghezie, pe ce se susține atunci democrația actuală, pe care faptele ne-o indică totuși trainică ?

În primul rînd, fără îndoială, pe micii burghezi, pe oamenii care nu fac parte nici din una, nici din cealaltă, din clasele extremiste. Dar aceasta n-ar fi de ajuns. Motivul pentru care se menține democrația modernă, care are cu totul altă fizionomie și natură ca democrația veche, e altul. Ea formează cel mai excelent teren de neutralitate pentru clase prea antipodice și pentru lupta lor, ca înseamnă echilibrarea a două interese, care, fiindcă nu se pot satisface exclusiv, preferă un anumit armistițiu. Ar-

mistițiul modern între imperialism și comunism, compromisul acesta diplomatic, constituie esența democrației actuale. Dictatura patronală e imposibilă, fiindcă proletariatul e destul de puternic ca s-o împiedice, dar și dictatura proletariatului nu se poate realiza, fiindcă capitalismul e încă viguros. *Democrația contemporană are un caracter tranzacțional*. Presupune concesii reciproce ale celor două tabere adverse. Fiecare din ele preferă starea actuală de neutralizare reciprocă, destul de comodă în fond, față de victoria completă a inamicului. Pentru fiecare din cele două clase, democrația e inconvenientul cel mai mic. Și astfel, și una, și cealaltă, deși condamnă principial, teoretic, democrația, sînt silite să o susțină. Altădată, democrația reprezenta idealul politic al unei singure clase, revendicarea ei exclusivă. Astăzi, regimul democratic nu mai e susținut anume de nici o clasă, dar e sprijinit de toată lumea din comoditate, ca o zonă diplomatică, pentru a evita turburări ori ciocniri prea violente, după cum în unele țări se apelează la un monarh străin, ca să se isprăvească competițiunile interne pentru putere. Toată lumea voiește astăzi democrație, fiindcă e cel mai bun mijloc de a evita realizări extremiste.

Echilibrul se menține de o bucată de vreme. Din cînd în cînd, el e rupt, cînd în favoarea patronilor, ca în Italia ori Spania, cînd în acela al lucrătorilor, ca în Rusia. Tendința de restabilire a echilibrului se desenează, prin mișcările opoziționiste, mereu constantă. Ceea ce înseamnă că forțele sînt încă aproape egale și că democrația, în această situație, e încă regimul cel mai firesc. Toate acestea pînă cînd echilibrul va fi rupt definitiv, poate în favoarea stîngii, prin victoria decisivă a acestei tabere.

ISTORIA IDEILOR SOCIALE

(1930)

LĂMURIRI INTRODUCTIVE

Chestia socială e relativ recentă.

Se numesc *„idei sociale"* acelea care sînt legate de așa numita *„chestie socială"*. Rămîne să definim pe aceasta din urmă.

În mod greșit se înțelege prin chestie socială, problema împărțirii nedrepte a oamenilor în bogați și săraci. În felul acesta, chestia socială ar însemna că-i veche cît lumea, ceea ce nu-i tocmai exact. Chestia socială e de curînd născută și nu-i mai veche ca regimul capitalist care i-a dat naștere.

Pentru ca o „chestie socială" să poată exista a trebuit ca săracii să înceteze de a mai fi *prea săraci*. Numai astfel au putut ei deveni *conștienți* de nedreptatea sărăciei lor. Numai astfel au putut să se gîndească și la *alții*. Căci nu-i de ajuns să găsești nedrept că *tu* ești sărac, ci și că aproapele tău este. Ceva mai mult : trebuie ca nedreptatea sărăciei să lovească *o clasă întreagă*, conștientă de aceasta.

În sfîrșit, mai trebuie ca această clasă să fie *majoră*. Numărul nedreptățiților să fie *mai mare* ca acel al nedreptățitarilor. Căci forța *numărului* e singură capabilă, într-un regim capitalist, a se opune forței fizice, economice militare și morale a celor bogați.

Așadar, noțiunile de sărac și bogat trebuiesc completate ca multe altele pentru ca să existe o „chestie socială".

Chestia socială și noțiunea de muncă și muncitor.

Trebuiesc completate în deosebi cu noțiunea de muncă, de lucrător. Este marele merit al saint-simonienilor de a

fi înlocuit distincția sărac-bogat prin aceea de *muncitor-nemuncitor (oisif,* trîntor). Într-adevăr, ceea ce dă săracului conștiința nedreptății și conștiința de clasă este sentimentul că el, prin munca lui, împlinește *un rol* în societate, *un rol* la care, alături de el, participă o *clasă întreagă*. Cu această idee de muncă, *proletară*, lovește el în clasa adversă, unde sau nu se muncește, sau se muncește prea puțin comparativ cu răsplata obținută.

Ideile sociale sînt fie științifice, fie normative.

Aceasta este „chestia socială". Și idei sociale se vor numi orice încercări mai mult sau mai puțin teoretice de explicare și sistematizare a problemelor de care vorbeam mai sus și care umplu conținutul noțiunei de „chestie socială".

Ideile sociale sînt de mai multe feluri. Unele au o înfățișare științifică. Descriu și explică. Altele desvăluie nedreptăți și cată a provoca indignarea. Sînt idei mai mult morale decît pozitive și științifice. Altele, în sfîrșit, indică avantagii de obținut, și atîță la acțiune. Sînt -- cum se spune — idei *normative* (de la normă, care înseamnă regulă de purtare).

Cele trei elemente ale unui sistem social : 1° o sociologie.

În general, ideile sociale (sau cum se mai spune : „sistemele sociale", sau „doctrinele sociale", sau „părerile" sociale) cuprind totdeauna următoarele elemente : 1) o sociologie, 2) un program și 3) o tactică. Se poate ca unul din aceste elemente să fie foarte dezvoltat, iar celelalte două să fie de abia schițate, sau numai subînțelese. Oricum însă, insistent expuse sau doar atinse, niciunul din cele trei elemente nu poate lipsi. Chiar doctrine ca de pildă aceea a lui Blanqui, care declară că n-are nevoie de nici o sociologie, prin aceasta afirmă că are și ea una, bazată pe putința de aranjare de la sine a tuturor chestiunilor de îndată ce ai pus stăpînire pe puterea guvernamentală. Este și aceasta o sociologie. Poate falsă, în tot cazul însă posibilă.

Așadar, orice sistem de idei sociale cuprinde o teorie explicativă asupra societății. O doctrină prin care se arată care sînt legile naturale ce cîrmuiesc societățile omenești, care din aceste legi se potrivesc *oricărei* societăți, indiferent de epocă istorică și treaptă de civilizație, care legi, dimpotrivă, sînt de o aplicație mărginită istoricește și geograficește ; legi ce nu funcționează în orice societate, ci numai într-un anumit tip social.

Sociologii realiste științifice și sociologii filosofice.

De pildă, doctrina socială care se numește marxism crede că legile care guvernează azi societățile europene sînt legi *vremelnice*, aplicabile numai la tipul capitalist de societăți, „categorii istorice". Alții, cum este bunăoară Proudhon, sau Fourier, sau Saint-Simon, cred în idei ca aceea de progres sau de drept natural, idei eterne și universale, aplicabile oricărei societăți omenești.

Așa încît, avem unele curente de idei sociale bazate pe o sociologie idealistă și universalistă ; iar altele unde, ca la Marx, sociologia pretinde a fi relativistă, (pentru că adevărul unei legi este *relativ*, atîrnînd de momentul istoric și tipul cultural al societății în chestiune).

Sociologie de clasă și sociologie general umanistică.

Altă deosebire între sociologiile ce sprijină doctrinele sociale. Uneori -- ca la Marx, sau ca la sindicaliștii revoluționari — tot sistemul e bazat pe o idee centrală : noțiunea de *clasă*. La alți teoreticieni sociali, dimpotrivă : toate constatările și propunerile sînt valabile pentru *toată lumea*, pentru toate categoriile omenești care compun o societate. De pildă, Saint-Simon sub numele de *muncitor*, înțelege laolaltă pe muncitorul care cîștigă 1 franc pe lună și pe miliardarul care conduce zece bănci.

Avem deci sociologii de clasă și sociologii general umanitariste.

2. Programul. Unele doctrine îi dau o atenție mai mare decît celorlalte două elemente.

Am spus că al doilea element este programul. Într-adevăr orice sistem social trebuie să vină cu un minimum de program, adică cu promisiuni de mai bine, sistematizate într-un plan metodic. S-a spus că spre deosebire de socialiștii utopiști, (utopie înseamnă un lucru irealizabil), care promiteau marea și sarea, Marx nu făgăduiește nimic. Totuși marxismul nu-i așa de pesimist și de întunecat cum s-ar crede. Cînd Marx spune lucrătorilor că n-au decît de cîștigat, iar și de pierdut n-au alceva decît numai lanțurile cu care sînt încătușați, — aceasta echivalează cu cea mai largă promisiune de forță și de izvîndă.

E drept că există alți teoreticieni sociali, ca bunăoară Saint-simonienii sau proudhoniștii care dau toată atenția programului, neglijînd oarecum partea sociologic explicativă, dar mai ales negligînd cel de al treilea element al unui sistem social, vreau să spun : tactica de întrebuințat în mișcarea socială.

Programe cu cuprins economic, politic, cultural.

Un program social cuprinde felurite dispoziții, unele cu caracter economic, altele cu caracter intelectual, cultural, altele de ordin politic, militar, etc. De pildă, marxismul urmașilor lui Marx (îndeosebi al reprezentantului său principal : Kautsky) se ocupă mai ales de organizarea economică. Doctrina saint-simoniștilor chiar declară că politica nu trebuie organizată în societatea de mîine, ci desființată. În sfîrșit, alți luptători sociali, ca de pildă bolșevicul Trotzky, se ocupă mai mult ca alții de aspectul cultural al mișcării sociale, de partea educativă științifică și artistică.

3 Tactica.

Spuneam că al treilea element pe care îl găsim, mai dezvoltat sau mai șters, în orice sistem social, este ideea

unei anumite tactici de întrebuințat în vederea pregătirii spiritelor, a preparării forțelor economice și politice, și în vederea cuceririi puterii pentru ziua cînd societății actuale îi va succeda, cum spun socialiștii, „societatea de mîine", regimul politico-economic al viitorului.

Două soiuri de tactici : a) tactica revoluționară.

În privința tacticilor posibile, se pot deosebi două soiuri fundamentale : cel revoluționar și cel nerevoluționar. Se înțelege prin revoluție o schimbare radicală a societății. Și prin schimbare radicală se înțelege luarea puterii de către o clasă socială nouă ; nouă, — aceasta înseamnă : care pînă atunci nu mai avusese niciodată puterea guvernamentală. Căci dacă ar mai fi avut-o, atunci n-ar mai fi revoluție, ci simplă schimbare de guvern. Dacă în locul unui cabinet agrarian avem unul de industriași, — nu este revoluție. Dacă în locul guvernului actual din România, am avea unul pur muncitoresc, — atunci ar fi într-adevăr o revoluție.

Așadar, gradul de noutate al schimbării sociale aduse este care hotărăște dacă o mișcare este revoluționară sau nu. Orice alte chestiuni rămîn secundare.

De pildă, chestiunea vitezei de realizare. Există revoluții brusce, rapide. Altele se înfăptuiesc lent, în cursul mai multor veacuri. De pildă, blanquismul concepe revoluția ca un proces scurt și expeditiv. Marxiștii, dimpotrivă, ca o pregătire pluriseculară.

Tot astfel secundară este și chestiunea *violenței*. Unii — ca anarhiștii — concep revoluția în mod brutal, cu atentate, baricade, lupte de stradă, comploturi etc. Alții — ca, de pildă, sindicaliștii revoluționari — o concep pașnică, și, ceva mai mult, o realizează mai cu seamă prin *inacțiune*, prin abținerea de la muncă, prin greva generală.

b) Tactici nerevoluționare.

Tacticele nerevoluționare au căpătat nume diverse. Li s-a zis uneori reformiste, pentru că se mulțumesc, în

lipsă de schimbări radicale, cu simple reforme. Li s-a mai zis și intervenționiste, pentru că aprobă intervenția proletarilor în guvernele burgheze chiar înainte de ziua cînd un guvern pur proletar va fi posibil și puternic. Din cauza acestei tactici de alianțe cu burghezia, li s-a mai zis și oportuniste. Fiindcă se mulțumesc cu ce e deocamdată posibil, au mai fost numite și posibiliste. Dar vom regăsi toate aceste denumiri în cursul lucrării de față.

Locul ocupat de chestia tacticei în diverse doctrine.

Există curente sociale care au dat o importanță covîrșitoare tacticei. Programul este de abia schițat. Ideile oarecum științifice pe care se sprijină : program și tactică, sînt vagi și tratate cu indiferență, uneori chiar cu ironie. Așa a fost bunăoară curentul social condus de Blanqui. Pe acesta îl interesau numai mijloacele pozitive de a pune mîna pe putere în folosul proletariatului. La alții, ca de pildă la Marx sau la Bernstein, tactica de urmat ține un loc important în ansamblul doctrinei. Dar tot atîta importanță se dă și aspectului sociologic al doctrinei, explicării realității așa cum este. În această privință, doctrina marxistă cît și cele inspirate de marxism sînt cele mai *complecte*. Cele anterioare, ca a lui Saint-Simon sau Proudhon, se ocupă aproape numai cu programul societății de mîine. Babouviștii și blanquiștii numai cu tactica de urmat.

Cîțiva termeni tehnici.

De altfel, cele trei elemente : tactică, program și sociologie, sînt inseparabil unite. Într-adevăr : tactica de urmat nu e posibilă decît în măsura în care se potrivește cu situația reală de azi și de mîine. Or, această situație trebuie să o cunoaștem. Și nu o putem afla decît analizînd imparțial, obiectiv, științificește și sociologicește societatea. Pe de altă parte, presupunînd că tactica a reușit, trebuie să știm ce vom face *a doua zi după revoluție*. Ori și aci este interesant să analizăm sociologește societatea actuală pentru a ști din vreme ce este realizabil în viitor.

Programele, ca să fie seducătoare, trebuie în primul rînd să fie verosimile, să pară cu putință. Și aceasta nu o putem dovedi decît sprijinindu-le pe fapte pozitive. Cu alte cuvinte, numai cu argumente sociologice.

Analiza acestor posibilități de acțiune a căpătat nume speciale în doctrinele socialiste. Se numesc condiții „*obiective*“ — cînd e vorba de condiții de ordin economic, fiindcă avuțiile sînt ceva material, sînt obiecte — și se numesc condițiuni „*subiective*“ — cînd e vorba de mentalitatea populației, de starea de spirit a membrilor societății, de opinia publică, — tot lucruri de ordin sufletesc, atîrnînd de subiect, de om.

Acei care insistă mai mult asupra părții obiective din societate și din istorie se numesc *determiniști*, pentru că socot că în societate, ca și în restul naturii, totul e determinat de legi necesare și neschimbătoare.

Cei care insistă asupra părții subiective din istorie și din societate, asupra elementului sufletesc, spiritual, se numesc — *voluntariști*, pentru că socot că voința omenească e mai tare decît orice altă lege socială.

Rezumat.

În rezumat, orice idee socială conține trei elemente : 1) Un program, care arată *ce dorește*, ce năzuiește, ce idealuri are, ce îndreptări aduce. E partea de gospodărie și de ideal. 2) O sociologie, care arată *ce se poate face*, ce este și ce nu este cu putință. E partea științifică a unei idei sociale. 3) În sfîrșit o tactică. Aceasta nu arată nici ce dorim, nici ce se poate, — ci doar *cum* se poate mai lesne.

La lumina acestor explicații, vom analiza diversele sisteme sociale mai importante.

SOCIALIȘTII UTOPICI

Socialiștii utopici. Utopiștii veacului al 18-lea.

Prin veacul al 18-lea apar, mai ales în Franța, o seamă de scriitori care se căznesc a picta, în trăsături cît mai

amănunțite, societatea de mîine. Ideile acestor visători — printre care citām în deosebi pe Mably, Morelli, Bernardin de Saint-Pierre, Brissot de Warville etc., — sînt deja idei sociale. Căci sînt legate de noțiunea de muncă, de producție, consumație, repartiție. Dar sînt idei venite cam înainte de vreme. Ca dovadă de cît de inofensive erau, n-avem decît să ne reamintim că nicăieri asemenea „romane sociale" nu erau mai gustate ca în mediile aristocratice. Semn că propunerile făcute de acești profeți nu speriau pe absolut nimeni.

Sociologia lor e bazată pe ideea de progres și pe aceea de drept natural.

Sociologia pe care se bazau ei se compunea din două idei fundamentale : ideea de progres și ideea dreptului natural.

Fără ideea de progres nu se poate concepe o mișcare socială. Clasa care e nemulțumită și de la care pornește mișcarea, trebuie să creadă măcar că schimbarea, în societate, este cu putință. Căci clasa cealaltă, clasa dominantă, are interes să afirme că principiul social de bază este stabilitatea, neschimbarea veșnică. Dar ideea de progres e vagă și nedeslușită. Nu orice schimbare este progres. Progresul înseamnă o schimbare spre un rezultat, urmărit de departe și apropiat încetul cu încetul. Ideea de progres are nevoie de o a doua, care să o completeze. Și această idee întregitoare este aceea a dreptului natural, care se dezvoltă cam în același timp.

Condorcet.

Ideea de progres plutește în atmosfera franceză a secolului al 18-lea, secolul care a dat marea revoluție. Un d'Holbach, Helvetius, Rousseau, Voltaire, Turgot sînt îmbibați de ideea aceasta. Dar nicăieri nu se găsește ea mai sistematic explicată ca în cartea lui Condorcet, intitulată *Schițare a istoriei progreselor spiritului omenesc.*

Ideea de determinism și de continuitate.

Ideea de progres, la toți acești autori, cuprinde alte două : 1) Aceea de determinism. Totul în univers este mai dinainte determinat, prin legi nestrămutate. Progresul constă în realizarea treptată a posibilităților conforme legilor naturale. 2) A doua idee este aceea de continuitate. Fiecare moment e determinat de cel dinaintea lui și determină pe cel care-i urmează.

Ideea dreptului natural completează pe aceea de progres.

Dar mai lipsea ceva ideii de progres ca să fie completă. Progres înseamnă mers spre mai bine. Sau dacă acest mai bine nu e socotit bun de toată lumea, — în tot cazul, progres înseamnă înaintare către un rezultat, bun sau rău, înseamnă realizarea „*progresivă*" a unei idei, a unei situații ideale, abstracte. Care e acest ideal, — care e acea situație ? Am spus-o : este dreptul natural.

Creștinismul și dreptul roman sunt sursele dreptului natural.

Ideea aceasta are două origini : creștinismul și dreptul roman. Creștinismul e care afirmă universala și eterna demnitate a oricărei persoane umane. De-a-lungul deosebirilor de bogăție și rang social, evanghelia extrage ceea ce-i propriu omenesc. Pe de altă parte, dreptul roman, în lunga lui carieră de aproape cincisprezece veacuri, a admis în sînul său tot soiul de popoare. Dintr-un drept exclusivist și sectar, cuprinzînd privilegii numai pentru patricieni, sînt rînd pe rînd admiși toți plebeii, apoi toți latinii, apoi toți italienii, apoi toate celelalte provincii. Dreptul roman devine așa de larg cuprinzător, încît dintr-însul se degajă un drept general neatîrnat de deosebiri de origine, limbă sau naționalitate. Acest drept roman redevenise în secolul al XVIII-lea la modă. Principiile sale mai liberale erau opuse concepțiilor strîmte ale cutumelor și obiceiurilor locale, de origine mai ales germanică. Un Grotius, Pauffendrof sau Burlamachi, cei trei mari reprezentanți ai dreptului natural, erau pătrunși de ideile dreptului roman.

Cele trei aspecte ale dreptului natural.

Ideea dreptului natural avea la rîndu-i trei variante. Toate își propuneau să degajeze pe omul adevărat. De aci, trei tipuri de umanitate : 1) Omul abstract, un fel de rezumat al tuturor atributelor esențiale ale speciei omenești. 2) Altul era omul natural, omul care a existat înainte de civilizație, în starea primelor începuturi. Acest om era bun, nevinovat, necorupt. 3) În sfîrșit, noile călătorii și descoperiri etnografice prin continentele îndepărtate au făcut cunoscut un fel de om primitiv actual, care a fost numit „sălbatecul cel bun" pentru că ajunsese la modă în secolul al optsprezecelea, cînd toată lumea cultivată susținea că sălbatecul n-are decît calități. Din fuziunea acestor trei idei : a omului abstract, a omului natural și a omului sălbatec, — dreptul natural clădește un portret teoretic al omului, al obligațiilor, dar mai ales al *drepturilor* sale, al pretențiilor sale etern legitime.

Drepturile naturale

Aceste drepturi le știm cu toții : ele constau dintr-un minimum de libertate, un minimum de egalitate și un minimum de legalitate, — drepturi legate în mod inseparabil de persoana omenească ca atare. Această idee a evidentei demnități a persoanei umane — derivată din dreptul natural — va lumina întreaga mișcare socială. Toate curentele socialiste, fără distincțiune, se reazimă pe această idee generoasă și, după toate probabilitățile, științificește exactă.

Caracterizare generală a sociologiei utopiștilor.

O sociologie bazată pe ideea de progres și de drept natural, — iată caracteristica așa zișilor utopiști, începînd de la cei din veacul al 18-lea (Mably, Morelly, etc.) și pînă la saint-simoniști, fourieriști, oweniști etc. etc. Nici unul n-are simțul relativității. Nici unul nu este impresionat cît de deosebite sînt lucrurile de la loc la loc, de la epocă la epocă, de la țară la țară. Sociologia lor nu era experimentală, ci idealistă și universal umanitaristă.

Saint-Simon și saint-simoniștii.

Așa au fost în deosebi Saint-Simon și discipolii săi. Doctrina sa era plină de optimism, de credință în progresul indefinit al societăților omenești, de o mare speranță în viitorul științelor pozitive. Totuși, și în ciuda idealismului lor, saint-simonienii, au mai dezvoltat decît ceilalți socialiști utopiști, sentimentul relativității istorice. Ei cei dintîi au arătat că proprietatea, acea instituție socotită pînă atunci ca sfîntă, nu-i decît o simplă categorie, istorică, ceva care a evoluat și va evolua, ceva care la început n-a existat sub forma ei de azi și care va trebui să se modifice într-un sens mai conform intereselor obștești. În acest scop, saint-simionienii (discipolii lui Saint-Simon, căci el personal nu s-a ocupat cu această problemă) cer suprimarea nu a proprietății în întregime, ci a dreptului de moștenire.

Programul saint-simonienilor. Originalitatea lui.

După cum vedem saint-simonienii nu se mulțumesc să aibă o sociologie. Bazați pe aceasta, ei alcătuiesc un întreg program. Aceasta, mai mult ca sociologia lor și mai mult ca tactica politică întrebuințată, constituie adevărata originalitate a saint-simoniștilor. Acest program are o însușire osebitoare : este înverșunat *economic*. Saint-simonienii disprețuiesc activitatea politică și au cea mai mare stimă pentru muncă, pricepere tehnică, industrie de tot soiul, inclusiv aceea intelectuală a savantului, bancherului, inginerului, profesorului.

Economismul lor n-are nimic muncitoresc.

Dar acest *economism* al saint-simonienilor nu înseamnă că ei au o concepție și un program *muncitoresc*. Prin muncă ei înțeleg și munca intelectuală, ba chiar mai ales aceasta. Și printre muncile intelectuale, mai ales cele pur capitaliste, ca aceea a bancherului, a inginerului, a antreprenorului. După cum vedem, nu găsim aci nimic cu adevărat muncitoresc. De altfel, saint-simonienii nici nu concepeau societatea împărțită în două clase : burghezia

și proletariatul, ci doar împărțită logic în oameni care lucrează și oameni care stau degeaba. În ambele categorii intră burghezi, cît și proletari.

Ideea de organizare și de asociație voită.

Marea pasiune a saint-simonienilor a fost ideea de *organizare*. Aveau o mare încredere în virtuțile asociației. Din gruparea oamenilor într-un anumit fel, artificial, și voit, puteau după ei rezulta beneficii economice surprinzătoare. Această idee — care este, probabil, științificește exactă — ei sînt printre cei dintîi să o fi afirmat cu tărie. Fourier, Louis Blanc, Owen — o vor utiliza și ei. Dar saint-simoniștii i-au arătat adevărata ei fecunditate. Societatea de mîine va fi mai ales o societate economică, bazată pe producție, pe o producție sistematizată, standardizată, concentrată și ierarhizată. Rolul conducător al industriei îl va avea finanța. Întreprinderile vor fi concentrate în mîini destoinice, care vor administra și controla toată producția. Într-un cuvînt, o societate viitoare care seamănă mult cu acea care urmează să vină după ei și pe care noi o putem privi, căci e a noastră...

Tactica lor n-are nimic revoluționar.

Unde saint-simonienii s-au arătat mai slabi a fost cu privire la cel de al treilea element al oricărei doctrine : tactica lor în mișcarea socială. Tactica lor n-avea nimic revoluționar. Erau evoluționiști și reformiști. Voiau ca schimbările să se facă prin reforme acordate de către cei de sus. Erau cei mai pacifiști dintre oameni. Arma lor de căpetenie era propaganda pașnică. Enfantin și Bazard s-au dedat la o propagandă neobosită, dar cam neputincioasă și ușor ridicolă din pricina caracterului puțin cam religios pe care îl dăscră ei doctrinei saint-simoniste. În tot cazul, nici nu poate fi vorba în tactica lor de ceea ce va constitui mai tîrziu problema de căpetenie a tacticelor socialiste, și anume : lupta de clasă.

Formule rămase de la saint-simoniști

Totuși, din această propagandă cu totul liniștită au rămas cîteva formule care trebuiau mai tîrziu să fie exploatate de sisteme socialiste cu mult mai violente și mai revoluționare decît saint-simoniștii.

Aceste formule sunt bunăoară : aceea de „exploatare a omului prin om". Înainte de Marx, spune Rist, vorbesc deci de exploatare. Înainte de Louis Blanc, vorbesc de „organizarea muncii". Înainte de Marx, vorbesc de „instrumente de muncă", înțelegînd prin acestea capitalurile.

Fourier și Owen.

Fourier și Owen au împins încă mai departe pasiunea organizării și asociațiunii. Discipolii lor au creat societăți, „falanstere" cum le numea Fourier, unde munca, producția, repartiția și consumația erau organizate pe baze comuniste, pînă la cele mai mici amănunte.

Între acești doi teoreticiani sociali, este însă o mare deosebire. Fourier a fost un om de cabinet, care mai mult scria decît lupta. Owen, dimpotrivă, a fost un adevărat luptător, om de acțiune, organizator efectiv, care, în parlamentul englez, cît și în afară de parlament, a sprijinit mult cauza muncitorească.

Louis Blanc asociaționist și primul socialist de stat.

Printre gînditorii sociali care au susținut ideea asociației și organizării prin solidaritate, opusă ideii de concurență scumpă economiștilor liberali (marii adversari ai socialismului), trebuie să citățm pe Louis Blanc, pe Leroux și Cabet. Louis Blanc este celebru pentru un întreit motiv : 1) pentru rolul politic pe care l-a avut în timpul revoluției de la 1848, 2) pentru cartea sa intitulată *Organizarea muncii*, carte clară, elocventă, unde concluziile par a veni de la sine, carte care a avut, pe vremea ei, un mare și meritat succes ; 3) în sfîrșit, Louis Blanc, ocupă un loc special în istoria ideilor sociale pentru că este oa-

recum primul socialist de stat. El cel dintîi cere un minimum de ajutor din partea guvernului politic pentru realizarea programului socialist.

Leroux și Cabet.

Leroux este celebru pentru a fi dăruit el cei dintîi numele de socialism mișcării muncitorești. De asemeni, tot el, lansează o altă noțiune care avea să aibă mai tîrziu și ea multă vogă. Este noțiunea de solidaritate. Cabet e cunoscut pentru faimoasa colonie comunistă numită Icaria, care se aseamănă cu falansterele lui Fourier pentru grija cu care toate detaliile sunt prevăzute, dar se depărtează de Fourier, pentru a se apropia de Owen, deoarece Cabet este de-a-dreptul comunist, pe cînd la Fourier numai consumația este colectivistă, producția rămînînd a se exercita într-un regim individualist.

Ideile utopiștilor. Rezumat.

Acestea-s curentele dintîi ale mișcării sociale. După cum am văzut, ele se caracterizează : 1) Printr-un program foarte bogat și amănunțit, program foarte puțin politic și cultural și foarte mult economic. 2) Se mai caracterizează printr-o sociologie idealistă, umanitaristă, generoasă și optimistă ; o sociologie care ignorează ideea de împărțire a societății în clase sociale antagoniste. 3) În sfîrșit, tactica este cu totul nerevoluționară, bazată pe reforme, intervenție voită, fie a statului, fie a particularilor, mînați de ideea de asociație, căreia i se atribuie virtuți extraordinare.

Situația lui Proudhon.

Între aceste idei ale așa-zișilor utopiști și socialiștii marxiști și cei de după Marx, se plasează gîndirea unui om care continuă și perfecționează curentele utopiste și în același timp face legătura cu curentele de mai tîrziu. Acest om este Proudhon, care merită să ne ocupăm mai special de el.

Interesul doctrinei lui Proudhon.

Doctrina lui Proudhon este interesantă pentru două motive. Mai întîi, pentru că este în desăvîrșit acord cu tradiția gîndirii franceze : ideologică, optimistă, moralistă. În al doilea rînd, pentru că doctrina lui a fost interpretată în chipuri foarte deosebite. În deosebi marxiștii și sindicaliștii revoluționari văd în proudhonism două lucruri foarte neasemănătoare. Marxiștii (începînd cu Marx, el însuși), consideră pe Proudhon ca pe un mic-burghez timid și reacționar. Sindicaliștii revoluționari, ca Berth sau Sorel, susțin că, dimpotrivă, concepția lui Proudhon este foarte revoluționară, că revoluția după el este un ideal destul de accesibil dacă proletariatul s-ar decide să o facă și că o asemenea decizie nu atîrnă atît de condiții de fapt, obiective (cum crede Marx), ci mult mai mult de condiții morale, de voința proletariatului. Proudhon ar fi, după sindicaliști, partizan al tezei sociale catastrofice și al luptei de clasă celei mai înverșunate.

După cum vom vedea părerea marxiștilor este mai aproape de adevăr decît cealaltă. Dar nu-i mai puțin adevărat că între sindicalismul revoluționar și proudhonism există reale asemănări, după cum o vom arăta în capitolul despre sindicalismul francez.

Lucrările lui Proudhon.

Cele trei lucrări de căpetenie ale lui Proudhon, sînt intitulate : *Ideea generală de revoluție în veacul al XIX-lea, Ideea de justiție în biserică și în revoluție* și *Filosofia progresului.* În prima, definește revoluția. În cea de a doua, analizează principalele principii sociale : ideea de libertate și de dreptate. În sfîrșit, cea de a treia, leagă ideile din primele două într-o filosofie a istoriei hegeliană și progresistă.

Revoluția.

Revoluția, după Proudhon, este un fenomen necesar, pe care nici o voință omenească nu-l poate opri atunci

cînd trebuie să se producă. „A eschiva o revoluție ? Dar asta e ca o amenințare făcută providenței, ca o sfidare azvîrlită destinului.. Ce poate fi mai absurd ca asta ? Să împiedici materia de a cîntări, flacăra să ardă, soarele să lucească". Sau : „O revoluție e, în ordinea faptelor morale, un act de dreptate suverană, izvorît din necesitatea lucrurilor și purtînd deci în sine propria-i justificare. Și criminal ar fi un guvern care i-ar rezista".

Cauzele revoluțiilor.

În privința cauzelor unei revoluții, ideile lui Proudhon sînt cam confuze. El pretinde că mult mai importante decît faptele brute sînt *tendințele* generale de evoluție ale unei societăți. Cu alte cuvinte, dacă se petrece în societate un fapt oricît de strigător la cer prin nedreptatea lui, noi totuși nu purcedem la revoluție. Căci faptul cel revoltător prin el însuși nu are de ce să ne alarmeze. Îl regretăm, căutăm să-l împiedecăm pe viitor. Dar atît. Nu ne decidem să răsturnăm întreg regimul social pentru atîta lucru.

Dacă însă constatăm că nedreptatea este în societate, că nu-i accidentală, ci *„constituțională"*, că există o *„tendință generală"* care încetul cu încetul ne duce spre un regim de inechitate odioasă, — atunci ne revoltăm ; atunci purcedem la revoluție.

Așadar, la izbucnirea unei revoluțiuni, tendințele generale sînt mai importante decît faptele brute. Așa se explică de ce, cu toată suferința poporului în secolul al 18-lea, suferință descrisă așa de sumbru de un La Bruyère, Vauban, Boisguilbert, poporul nu se revoltă : „Căci nu fusese încă dovedit că mizeria de atunci era altceva decît efectul accidental al unor pricini temporare". Tot astfel, sub Ludovic al XV-lea, revoluția nu poate izbucni. Ea însă izbucnește sub Ludovic al XVI-lea, pentru că poporul se convinsese că răul era nu numai *accidental, ci constituțional.*

Cele trei momente.
Aprecierea revoluției franceze.

În ce privește *momentele* unei revoluții, Proudhon distinge trei : 1) distrugerea ordinei existente ; 2) încercarea, din partea diverselor partide, de a atrage revoluția de partea lor, de a o exploata în sensul intereselor lor ; și 3) revoluția propriu-zisă, sau *soluția.*

Analizată la lumina acestei definiții, revoluția franceză de la 1789 se arată a nu-și fi împlinit decît jumătate din misiunea ei istorică. Ea avea două sarcini : să distrugă vechiul regim și să construiască, în locu-i, o organizare nouă. Or, numai prima parte a rolului ei a fost satisfăcută. „De aci această imposibilitate de a trăi care macină societatea franceză de 60 ani încoace".

Ea a neglijat
partea economică.

Îndeosebi reproșează Proudhon revoluției franceze că soluțiile ei au fost de natură exclusiv politică. Chestiunile economice n-au interesat-o. De aci anarhia în lumea producției și circulației bunurilor ; de aci nedreptate în lumea distribuției și consumației avuțiilor. Revoluția franceză trebuie continuată și complectată.

Din cauza acestei lacune, există în permanență o „rațiune suficientă" pentru o revoluție apropiată. Această revoluție, nici un guvern, nici o teroare nu o pot împiedeca.

Soluția. Proudhon critică
principiul asociației.

Și care este soluția, programul adus de noua revoluție de mîine ?

Aci Proudhon analizează cele două principii de guvernămînt : principiul autorității, preconizat de reacționari, și principiul asociației, preconizat de socialiști.

În privința asociației — scrie Proudhon — „am privit-o întotdeauna ca un angajament cam echivoc, care întocmai ca și plăcerea, amorul și alte multe lucruri, sub aparența cea mai ispititoare, închid într-însele mai mult rău decît bine". „Nu, — spune el aiurea — asociația e, prin firea ei, stearpă, dăunătoare chiar, și mai e, pe deasupra, și o piedică adusă libertății muncitorului". „În asociație, toți răspund pentru toți ; greșelile,

vinile se șterg, se nivelează". E drept că mai tîrziu, în cartea sa asupra *Capacității politice a lucrătorului*, aceste aspre cuvinte la adresa asociațiilor se mai îndulcesc. Rămîne însă că, în nici un caz, asociația nu poate fi — cum credeau unii socialiști — soluția în revoluția viitoare.

Critica principiului de autoritate.

Rămîne celălalt principiu : autoritatea. Care e meritul ei ? Acela de a menține ordinea. „Desigur — scria Proudhon, doresc din tot sufletul ordinea, tot atît dacă nu chiar mai mult decît acei ce o tulbură prin pretenția la guvernămînt. Dar vreau o ordine care să fie efectul propriei mele voințe, o condiție a muncii mele și o lege a rațiunii mele. N-aș putea-o suporta dacă aș ști că vine de la o voință străină care să-mi impună, drept condiții prealabile, sclavia și sacrificiul".

Nici principiul sufragiului universal nu-l satisface mult mai mult. Incompetența, pasiunea, dezorientarea corpului electoral pot ele oare să fie o soluție pentru problema socială ? „Zece milioane de săraci cu duhul care s-au închinat la toți idolii, care au aplaudat la toate programele, care au fost păcăliți de toate intrigile, aceste zece milioane să redacteze caietele de sarcini și să numească mandatarii care să le îndeplinească ? Vai, domnilor, cum vă poate da prin minte un asemenea lucru !" Dealtfel, legea nu este totdeauna o emanație a națiunii. Adesea se promulgă o lege pe care noi n-am vroit-o. Căci legea „a putut fi făcută fără participarea mea, cu toată opunerea mea absolută, în ciuda pagubei pe care mi-o pricinuiește. Statul nu tratează cu mine. Nu «schimbă» nimic cu mine". „Doar mă buzunărește și mă vămuiește". Și, în fața nevoii de a mulțumi pe toată lumea, guvernele se mulțumesc a schimba tot timpul legea. De aci o grindină de legi căzînd pe capul poporului zăpăcit. „Și, după cîtăva vreme, -- spune Proudhon — veți vedea pămîntul acoperit cu un strat gros de hîrtie, despre care geologii vor spune că e pămînt de *formație papiracee*".

Soluția lui Proudhon este : 1) economică ; 2) anarhistă.

Atunci, — dacă nici asociația, nici autoritatea nu-s satisfăcătoare, — care va fi soluția revoluției de mîine ?

Aci intervine concepția dominantă a lui Proudhon : preferința lui pentru fenomenele *economice*.

Defectul celorlalte revoluții — spune el — este de a fi privit numai latura politică a chestiunii. Or, societatea de azi nu mai are nevoie de guvernămînt politic. Statul, sub toate formele sale, este de prisos. În locul autocrației politice a guvernelor de stat, trebuie să instalăm organizarea economică a muncii, a schimbului, a producțiunii și circulațiunii.

Două idei se desprind de aci : *economismul* lui Proudhon și antietatismul, antipoliticismul, *anarhismul* său. Din acest punct de vedere, Proudhon este un autentic precursor al doctrinei anarhiste. Iar în ce privește exclusivismul său economic, preferarea producătorului față de guvernant, — Proudhon este un precursor al sindicalismului revoluționar.

Economismul și anarhismul lui Proudhon duc la ideea de contract.

Economismul și anarhismul politic al lui Proudhon se exprimă printr-o soluție unică : ideea de contract. Într-adevăr, producția economică are mai presus de toate nevoie de libertate. De aci necesitatea unei concurențe cît mai slobode și unui regim cît mai liberal al tranzacțiilor, unui regim în care situația unilaterală a monopolului să fie înlocuită cu aceea bilaterală a contractului.

Pe de altă parte, dacă suprimăm statul, suprimăm doar relațiile de autoritate de la cel foarte puternic la cel foarte slab. Rămîn însă în picioare raporturile de reciprocitate între egali. Așadar, ajungem și aci la noțiunea raportului sinalagmatic, la raportul contractual.

Așadar, soluția lui Proudhon în chestia socială este ideea libertății tranzacțiunilor, a reciprocității relațiilor între egali. Într-un cuvînt : noțiunea de contract.

Prin aceasta, el se arată un credincios urmaș al ideii franceze tradiționale, al ideii contractuale întrebuințată de Rousseau, Mably și alții. Cu singura deosebire că Proudhon dă o deosebită atenție conținutului economic al acestei idei.

Două tactici revoluționare. Pacifismul lui Proudhon.

Aceasta e revoluția după Proudhon. Acestea-i sînt cauzele, momentele, soluțiile. Mai rămîne de elucidat un ultim punct. După Proudhon, revoluția trebuie să fie violentă sau pacifică ? În privința aceasta, opiniile sunt împărțite, căci stilul lui Proudhon, care e foarte încărcat, prestează adesea la confuziuni. Iată însă pasagii unde sensul e clar : „Vreau ca revoluția să fie pașnică. Dar în schimb o vreau promptă, decisivă, completă".

Proudhon distinge două soiuri de tactici revoluționare. Revoluția de jos în sus, făcută de popor în contra guvernanților ; revoluție represivă, întovărășită aproape totdeauna de violențe sanghinare. Și este o a doua tactică : revoluția de sus în jos, revoluția „preventivă", realizată pe cale de reforme. Saint-Simon și chiar saint-simoniștii nu concepeau o altă revoluție decît pe aceea de sus în jos. Proudhon le concepe pe amîndouă. Dar preferă pe cea pacifică.

Ideile de progres, de justiție, de egalitate și libertate.

Acest pacifism al lui Proudhon este de altfel în strînsă legătură cu întreaga sa filozofie a istoriei, bazată pe ideea de progres.

Într-adevăr, chiar el declară că „ceea ce domină toate studiile mele este că pretutindeni afirm progresul".

Aceasta este o idee care a aparținut tuturor utopiștilor veacului al 18-lea și s-a transmis unor Lessing, Comte, Saint-Simon. Proudhon o adoptă și el. Crede cu tărie în mobilitatea societăților omenești, în perfectibilitatea naturii umane, în evoluția istorică neîntreruptă.

După el, progresul se face prin două idei : aceea de justiție și corolarul ei : ideea de egalitate.

Căci, spune Proudhon, justiție nu înseamnă nici simpatie, nici caritate, nici utilitate. „Justiția este recunoașterea la altul a unei personalități egale cu a noastră" ; sau : „justiția e recunoașterea la altul a unei originalități egale cu a noastră". Pe de altă parte, această egalitate se traduce prin libertatea acordată altuia. Așadar : justiție, egalitate, libertate, contract, reciprocitate, — toate aceste idei morale se întrepătrund în concepția lui Proudhon, pentru ca, împreună, să compună ideea generală de progres.

Proudhon și Hegel.

Am spus că ideea de progres este comună unui mare număr de gînditori. La Proudhon, ea capătă însă oarecare originalitate prin întrebuințarea metodei lui Hegel în interpretarea istorici.

Iată care sînt ideile hegeliene. Prima este identitatea între real și rațional. „Tot ceea ce este este rațional", spune Hegel. Adică un lucru nu există niciodată în mod complect absurd. Îndărătul lui se ascunde totdeauna o cauză care îl fundează în rațiune.

Cealaltă idee din metoda hegeliană este celebra sa dialectică. Istoria, după Hegel, este compusă din *idei*, care se realizează în lume prin luptă. Această luptă are trei faze. În prima fază, ideea se afirmă. Această fază se numește *teză*. De îndată însă ce s-a afirmat o idee, apare, prin reacțiune, ideea exact contrară. Este ceea ce se cheamă antiteză. Între teză și antiteză, se dă o luptă, care se termină printr-o *sinteză* a celor două prime elemente. Așadar : 1) afirmare, 2) negare și 3) negarea negării, sau afirmarea finală.

Și procesul continuă astfel, indefinit.

Or, Proudhon, în ideea lui de progres, a întrebuințat mult aceste două concepții hegeliene : conceptul de identitate între rațional și real și conceptul luptei universale.

Proudhonismul e :
1) ideologic, și 2) economic.

Primul concept l-a dus la un idealism și la un moralism care domină întreaga lui doctrină socială. Celălalt concept : al luptei l-a dus la economismul său și la ideea mutualității, a rivalității contractuale și a reciprocității.

Dacă ar fi să rezumăm doctrina lui Proudhon, găsim două caracteristici fundamentale :

E *ideologică* și e *economică*. Totuși ideologismul e mai important ca economismul. Economismul e corolarul subordonat al ideilor morale de progres, justiție, libertate, etc., care constituie urzeala gîndirii lui Proudhon.

Proudhon n-a fost un revoluționar,
ci un revoltat.

O ultimă chestiune. A fost Proudhon un revoluționar în adevăratul sens al cuvîntului ?

E drept că el a declarat-o și a afirmat-o adesea. Credem însă că e locul aci să facem o deosebire între două noțiuni : între aceea de revoluționar și aceea de revoltat.

Un revoluționar e mai înainte de toate un om de acțiune, un propagandist. El se coboară în mijlocul mulțimii, face propagandă, la nevoie conspiră, își riscă viața și libertatea. Așa, de pildă, ca Blanqui.

Un revoltat, dimpotrivă, se războiește mai mult cu teoriile. Nu cunoaște arena politică. De cele mai multe ori el este un izolat. Acțiunea și mișcarea îi displac.

Proudhon poate fi clasat în această ultimă categorie. Iată ce spune Droz despre el :

„Proudhon nu era om de acțiune. El însuși a spus-o spre sfîrșitul vieții. Și mai ales nu era omul unei acțiuni temeinice, care să creadă că munca, întocmai ca și dragostea, sînt funcțiunile cele mai sacre. Anarhist și solitar, cu deprinderi de sălbatec, el nu se găsea la largul lui decît în mijlocul unui grup restrîns de prieteni foarte intimi". Și Turgeon spune despre el : „Era un revoluționar de odaie, pe care revoluția de stradă îl înspăimînta". Combativitatea lui se exprima mai cu seamă în cuvinte.

Este deci mult mai mult un revoltat decît un revoluționar. Revoluționarul servește o cauză unică, către care îi converg toate faptele și gesturile. Conduita lui prezintă o perfectă continuitate.

Dimpotrivă : actele unui revoltat sînt împrăștiate. Se înflăcărează pentru cauze diverse. Purtarea lui e lipsită de unitate. Așa e și Proudhon. Motivele indignărilor sale sînt foarte variate. Se revoltă cînd contra monarhiei, cînd contra burgheziei, contra excesele liberei concurențe, contra comuniștilor etc., etc. Obiectul revoltelor sale e multiplu, căci nu izvorăște dintr-o cauză exterioară obiectivă, ci din impulsivitatea și combativitatea firii lui personale.

Burghezismul lui Proudhon.

Acum putem să decidem care din interpretările asupra gîndirii lui Proudhon este cea adevărată.

Recunoaștem că Marx avea dreptate să vadă în el semne de mic-burghez. Într-adevăr, niciodată Proudhon n-a fost un partizan al luptei de clasă. Nici nu percepea bine deosebirile de clasă. Aceasta ține desigur de motive biografice. El a făcut cam toate meseriile și a făcut parte cam din toate clasele. Fapt este că era mai mult pentru înfrățirea claselor decît pentru antagonismul lor implacabil în sens marxist.

Proudhon și sindicaliștii
revoluționari.

Pe de altă parte, nici sindicaliștii nu se înșeală, cînd văd în Proudhon un precursor al lor. Căci Proudhon, poate mai tare decît alții, a afirmat necesitatea unei soluții *nepolitice* și *pur economice* la problema socială.

Pe de altă parte, întocmai ca și la sindicaliști, sistemul social al lui Proudhon este încărcat cu morală, cu ideologie, cu considerațiuni etice. În sfîrșit, anarhismul său politic îl apropie încă de doctrina franceză a sindicalismului revoluționar, de care vom avea ocazia să vorbim mai jos.

Cum au apărut și trăsăturile lor caracteristice.

Socialismul utopic a apărut prima oară în secolul al 18-lea, cînd problema socială începuse să se pună, cînd însă guvernele reacționare de drept divin erau atît de tari, încît planurile de reformă ale cîtorva visători de talent nu puteau decît să amuze și nicidecum să înspăimînte. „Romanele sociale" gen Morelly, Mably și alții nicăieri nu erau mai gustate ca la curtea regelui Franței.

Vine însă marea revoluție. O altă realitate apare. Socialismul încetează de a mai fi o fantezie. În epoca aceea de dărîmări și reclădiri de guverne și constituțiuni, orice nebunie putea să-și încerce șansele de a deveni regim oficial.

Realitatea tulbure a zilelor revoluționare face pe teoreticienii socialiști să dorească puterea efectivă. Li se grăbește dorința de reușită. Li se deschid ochii asupra mijloacelor practice de a pune mîna pe cîrma statului.

În aceste condiții, apare un al doilea gen de socialism, cu totul deosebit de acel al utopiștilor. E socialismul lui Babeuf, Blanqui și al discipolilor acestora. El se caracterizează prin importanța aproape nulă care se dă programului și importanța aproape exclusivă acordată mijloacelor de fapt, tacticii realizatoare.

Deosebiri de temperament între ei și utopiști.

O altă deosebire față de utopism este aceea a temperamentului persoanelor care au reprezentat mișcarea. Utopiștii erau gînditori. Cînd deveneau propagandiști, erau de o naivitate puerilă — ca bunăoară Bazard și Enfantin. Pe cînd un Blanqui, un Babeuf, un Buonarotti, un Barbès erau niște neastîmpărați, naturi explozive, temperamente de dinamită. Blanqui a petrecut mai mult de jumătate din viața lui la închisoare, iar Babeuf, adesea închis și el, s-a agitat ca un posedat pînă în ziua cînd a murit pe eșafod.

Programul teoretic al lui Babeuf e naiv.

Babeuf apare în timpul revoluției franceze. Organizează o conjurație, zisă „a egalilor", cu ramificații în întreaga Franță. Programul său teoretic este cît se poate de mediocru ca originalitate. Este un amestec de Rousseau și de saint-simonism. Crede în natura inocentă a omului primitiv, pervertit de civilizație. Cere revenirea la comunismul inițial. Pentru aceasta, descrie cu o amănunțime mai exagerată chiar decît a saint-simoniștilor, regimul administrativ al bunurilor în societatea comunistă; administrarea producției, circulației, repartiției și subzistenței. În sfîrșit, are o repulsiune pentru regimul de guvernămînt democratic. Cere dictatura minorității revoluționare. E contra sufragiului universal și libertății pentru majorități.

Babeuf este, în schimb, bun psiholog în ce privește tactica.

Unde însă Babeuf este original și unde ideile sale au avut înrîurire însemnată asupra altor gînditori sociali este în programul său practic, în chestiunea tacticii revoluționare. În privința aceasta, Babeuf a fost infatigabil și aproape genial. Pe cît era de confuz în teoriile sale sociale, pe atît era de limpede și ager în priceperea chestiilor de politică practică. „Totul e să reușim". Orice mijloc e bun pentru aceasta. Și mijloacele trebuie să fie realiste. Dacă renunțînd la un principiu se mărește numărul partizanilor, se va renunța bucuros la principiu.

Dacă e nevoie de demagogie, de promisiuni care să gîdile amorul propriu sau să flateze interesele materiale ale oamenilor — se va face asemenea demagogie, fără ezitare și fără nici un scrupul moral. Dacă e nevoie de violențe și asasinate, se va omorî și silui etc. etc. „Nu se poate face nimic decît fie prin atracția plăcerii, fie prin aceea a forței", scrie Buonarotti — istoriograful martor și participant al mișcării babouviste.

Principiile tacticii lui Babeuf:
a) dreptul la răscoală.

Principiile care se degajă din această doctrină practică, realistă, cinică și chiar machiavelică sînt următoarele trei : 1) dreptul la răscoală, 2) conspirația și 3) dictatura. În ce privește dreptul la insurecție, el se bazează pe contractul social al lui Rousseau. Oamenii, atunci cînd au ieșit din barbaria stării de natură și cînd s-au hotărît a trăi în societate, au încheiat un *pact social primitiv*, care este adevărata constituție a societăților omenești. Pactul acesta prevede egalitatea și dreptatea. Guvernele care le încalcă contravin pactului social. Ele sînt deci adevărații uzurpatori și revoluționari. Ele conspiră împotriva ordinei. De aci dreptul orișicui de a se revolta împotriva guvernelor abuzive și de a alcătui o organizare care să-i ia locul. Dacă această organizare, venită pe cale revoluționară, comite și ea încălcări alę pactului primitiv, o nouă revoluție o va răsturna. Astfel este afirmat principiul *revoluției permanente* și al dreptului neîncetat de insurecțiune.

Babeuf precursor al multor
curente importante.

Astfel, la Babeuf, revoluția, chiar sanghinară, devine o instituție sacră. „Gîtuiți, fraților, fără milă pe tirani" spune Babeuf ; „Dacă generoaselor voastre sforțări vi s-ar opune bariere constituționale, răsturnați, fraților, fără scrupul, bariere și constituțiuni". Astfel, revoluția devine un scop în sine și o instituție aproape legitimă.

Aci stă marea inovație a lui Babeuf. Această idee a legitimității revoluției, chiar cu prețul violenței și vărsărilor de sînge, a fost adaptată de Marx, de marxiști, de Blanqui și în cele din urmă de sindicaliștii francezi. Astfel îl vedem pe Babeuf în formă de precursor a nenumărate curente sociale importante

b) Conspirația.

Am spus că al doilea element al tacticii revoluționare la Babeuf este conspirația. Într-adevăr, sub acest raport, era infatigabil. Impulsiv și autoritar, era făcut pentru a comanda. În societățile și cluburile de pe vremea Directoratului, unde oamenii se adunau în mare parte în scop de studiu, personalitatea lui Babeuf cade ca o bombă și-i silește să lase deoparte cugetarea, pentru a proceda la fapte. Printre conjurați se găseau și spirite făcute pentru asemenea activitate, ca Antonelle, Bertrand, Maillet, Maignet, Félix Lepeletier etc., toți foști membri ai Convenționii. Conjurația era împărțită în secții, cîte una pentru fiecare din cele 12 arondismente ale Parisului Dispuneau de poștă, bariere și depozite de arme. Oameni de încredere stăteau gata, în caz de revoluție, să se ducă în centrele mai importante din provincie. Se știe cum conspirația, trădată de unul din conjurați (Grisel), a fost prinsă și membrii ei ghilotinați.

c) Dictatura.

Al treilea element al tacticii babouviste este *dictatura*. Dictatura nu a proletariatului (căci pe atunci nu era încă clară noțiunea de proletariat), ci în general dictatura minorității revoluționare asupra restului populației. Citind paginile scrise de Babeuf sau colegul său Buonarotti, avem impresia că cetim pe acele ale conducătorilor sovietici de astăzi. Și este poate în logica oricărei revoluțiuni, această repulsiune pentru consultația populară, pentru constituante și sufragii majoritare. Aproape toate revoluțiile au fost anticonstituționale și antidemocratice. Și în frenezia sa teroristă și autoritară, Babeuf merge pînă acolo încît propune, pentru depopularea Franței (care suferea de un exces de populație), ca soluție, asasinatul în masă al nobililor și al regaliștilor.

Ideea de clasă
la babouviști.

Toate aceste explicații ne arată că în spiritul babouviștilor cucerirea puterii politice era urmărită fără absolut nici o examinare a condițiilor obiective ale revoluției. Ei nu se întrebau dacă, odată stăpîni pe putere,

vor putea guverna. Se preocupau numai să ajungă, deodată, la guvern.

De asemeni, sînt complect străini de orice idee de luptă de clasă. De altfel, pe vremea aceea proletariatul nu oferea o fizionomie destul de reliefată pentru ca unitatea de clasă să poată fi percepută.

Blanqui.

În timpul restaurației, curentul de idei lansat de Babeuf capătă din nou adepți în persoana unor Raspail, Cavaignac, Barbès, dar mai ales Blanqui. La acesta din urmă, apare încă mai clară ideea babouvistă a *revoluției cu orice preț* și a limitării ei la *revoluția politică*, fără a anticipa asupra celei economice. Cucerirea puterii ; aceasta e esențialul. Pentru rest, se va vedea pe urmă.

Ideile sale practice.

Toate aceste idei au fost foarte clar și chiar pitoresc exprimate de Blanqui, el însuși : „Comuniștii și proudhoniștii — spune el — se ceartă fără sfîrșit pentru a hotărî dacă, pe malul celălalt, este un cîmp cu grîu sau un cîmp cu porumb. Se încăpățînează a rezolva chestiunea înainte de a trece obstacolul. Ei ! Să trecem mai întîi dincolo și vom vedea acolo !“ „Organismul social nu poate fi opera unuia, sau cîtorva, nici opera simplei bune credințe, sau a devotamentului, sau a geniului. Un regim nu se improvizează“. „Revoluția e singura care, deșelenind drumul, luminează orizontul și ridică încetul cu încetul negura. Acei ce cred că pot avea în buzunar planul vreunei ordini sociale noi, sînt niște nebuni“. Pentru a învăța să înoți, trebuie mai întîi să intri în apă : „să umblăm, să lucrăm, și, infailibil, rezultatele vor sosi“.

Ideile lui teoretice.

Aceasta nu înseamnă că Blanqui n-are un plan de idei cu privire la organizarea economică a societății viitoare. Dar nu-l crede infailibil, ci se mulțumește a crede

provizoriu într-însul, pînă la dovada excelenței unui altuia.

Iată în ce constă socialismul teoretic al lui Blanqui. El nu diferă de al lui Babeuf decît în următoarele puncte : Babeuf cerea o reîntoarcere a omului la starea primitivă. Blanqui crede că dimpotrivă omul se naște rău și că numai civilizația îl îmbunătățește puțin. Babeuf era optimist. Blanqui, din contră, spune undeva că „fraternitatea nu-i decît imposibilitatea de a-ți ucide fratele“. De asemenea, în ce privește organizarea societății viitoare, Blanqui diferă de Babeuf prin aceea că nu descrie cu amănunțime administrația care va funcționa sub regimul cel nou căci, după cum spuneam, e în genere contra profețiilor.

Faptele sînt mai tari ca ideile.

În schimb, găsim detalii interesante în ce privește analiza acțiunii practice, a tacticii revoluționare. O primă idee e aceasta : într-o revoluție, *faptul e mai tare ca ideea*.

Un fapt, oricît de neînsemnat, e mai rodnic pentru prepararea unei răscoale decît ideea cea mai largă. Acțiunea e mai contagioasă decît ideea.

Această opoziție între fapte și idei este mai cu seamă importantă cînd e vorba de legi care nu se mai potrivesc faptelor. Blanqui atunci propovăduiește călcarea unor asemenea legi care au venit în conflict cu adevărata realitate. Ca și Marat, el va declara că „atunci cînd dreptul e violat, trebuie să ne întoarcem spre fapte pentru a-i găsi izvoare noi“. Însănătoșirea dreptului prin realități, iată ce a încercat el să facă toată viața.

Teoria minorităților.

A doua idee practică în tactica blanquistă este aceasta : o revoluție poate fi făcută de către o minoritate. După exemplul lui Babeuf, Blanqui împinge *teoria minorităților* pînă acolo încît declară necesitatea dictaturii și inutilitatea consultării maselor. În programul său, în care

schițează realizarea revoluției, găsim instrucțiuni ca acestea : „Nici o libertate pentru inamic“ și „dictatură parizianã“. Într-adevăr, ceea ce minoritatea revoluționară este față de restul populației, Parisul este față de provincie. Blanqui nu concepe revoluția altfel decît ca o revoluție pariziană. Tot astfel cum odinioară, în Evul Mediu, cucerirea cetății întărite hotăra victoria, astăzi, luarea capitalei decide asupra soartei întregii revoluțiuni.

După el. a fost marea greșeală a revoluției de la 1848 de a consulta poporul. Era singurul mijloc de a pierde puterea. În fazele de trecere de la un regim la altul, guvernele revoluționare nu trebuie niciodată să recurgă la mijloacele democratice, care slăbesc autoritatea. „Un an de dictatură pariziană în 1848 — scrie el — ar fi scutit Franța și istoria de un sfert de veac de agitații zadarnice“.

Revoluția posibilă oricînd și oriunde.

În sfîrșit, al treilea principiu al tacticii blanquiste este ideea că o revoluție poate fi provocată oricînd și oriunde. De vreme ce ea e opera unei minorități eroice, va depinde numai de calitatea acesteia. Blanqui este un „voluntarist“. Crede în puterea nemărginită a voinței. El nu se interesează decît de factorii sufletești, „subiectivi“. Condițiile „obiective“ nu-l preocupă. Realitățile economice vin pe planul al doilea. Vom vedea că, la socialiștii de mai tîrziu, inspirați de Marx, va predomina concepția opusă : revoluția politică nu-i decît actul final care termină adevărata revoluție, care e de natură economică. La Blanqui, dimpotrivă : *revoluția economică e subordonată celei politice*.

E străin de ideea luptei de clasă.

În ce privește lupta de clasă, trebuie să constatăm că — la fel ca și Babeuf, — Blanqui o ignorează. El pleacă de la ideea opusă, aceea a egalității între clase. A

da o atenție deosebită proletariatului înseamnă, după el, a restaura, sub altă formă, vechiul regim odios al privilegiilor de clasă.

Cum se explică apariția acestei doctrine.

Cum a putut apărea o asemenea doctrină ? Care au fost cauzele sociale din care a luat naștere ? Am spus, la începutul acestui capitol, că una din cauze a fost revoluția franceză care a născut încrederea în spiritele timpului cum că orice plan de guvernămînt, dacă este impus cu curaj revoluționar suficient, poate reuși.

O a doua cauză este de natură psihologică și ține de mentalitatea poporului francez. Iată cum o explică Sombart : „Mișcarea socială a Franței a avut întotdeauna ceva bolnăvicios, ceva surescitat, convulsiv. Puternică, grandioasă în impetuozitatea ei subită, ea slăbește și se ofilește după primele neizbînde... Mișcarea socială franceză se caracterizează prin ceea ce aș numi *revoluționarism* și care cuprinde trei trăsături : spiritul de coterie, spiritul de club și spiritul de baricade. Numesc spirit de coterie tendința de a se fărîmița în mici nenumărate fracțiuni ; spirit de club, pasiunea conspirațiilor și societăților secrete ; iar spiritul de baricade, credința fanatică în războiul de stradă“.

În sfîrșit, mai există a treia cauză, încă mai generală. În țările și epocile unde democrația e slabă, propaganda socială și socialistă nu se poate realiza prin mijloacele sincere ale luptei pe față, prin presă, întruniri, vot, parlamente etc. Și atunci mișcările sociale și reformele sînt nevoite a se realiza prin mijloace ascunse, prin cluburi de conspiratori și conjurații secrete. (Ex. : Chartismul).

Cluburile secrete.

Și, într-adevăr, societatea franceză de pe vremea lui Babeuf și Blanqui oferă spectacolul unei infinități de asemenea cluburi, la Paris și în provincii. Este însă interesant de remarcat că în aceste societăți găsim un amestec de socialism cu republicanism democratic, spre

deosebire de gîndirea unor Blanqui sau Babeuf, care dezaprobau liberalismul și consultarea populară. Decît, acești luptători se slujeau de societățile secrete ca de niște instrumente. La nevoie le făceau să renunțe la radicalismul lor republican. Ni se spune cu precizie că în genere Babeuf, cînd intervenea într-un asemenea club, reușea să schimbe cum vroia opiniile membrilor.

Cît despre Blanqui, spre sfîrșitul vieții, este și el cîștigat democrației. Astfel, în paginile scrise în 1874, vorbește în termeni lirici despre același sufragiu universal pe care îl privea cu dezaprobare în 1830 și 1848.

ANARHISMUL

Anarhismul apare mai mult în țările agrare.

Este curios — observă Sombart — cum anarhismul se întîlnește mai ales în țări ca Italia, Rusia, Franța, Spania, — țări mai mult agrare decît industriale. În fond, faptul se explică. Țările agrare sînt țări mai înapoiate din punct de vedere democratic. Acolo privilegiile politice sînt mai durabile. Sufragiul universal și libertatea presei nu s-au dezvoltat. Și atunci, ideile sociale, neputîndu-se exprima la lumina zilei, s-a recurs la alte mijloace, mai violente, ca de pildă : atentate, crime. De aceea se poate zice că anarhismul este un *democratism comprimat.*

Explicația acestui fapt.

Afară de aceasta, țările agrare n-au populație de muncitori industriali. Iată de ce ideile sociale sînt susținute mai ales de intelectuali generoși. Desigur, există muncitorimea țărănească. Dar țăranii trăiesc răzleți. Le trebuie cimentul unor propagandiști intelectuali. Afară de aceasta, țăranii sînt mai conservatori ca fire, mai lenți la mișcare. Pentru toate aceste motive, mișcarea întîrziată de inerția naturală a țăranului, cînd izbucnește, ia forma

violentă a răscoalelor anarhice. Toate răscoalele țărănești (istoricii le numesc chiar „războaie țărănești") au avut această înfățișare dramatică.

Caracterul utopic al anarhismului.

Pe de altă parte, faptul că promotorii mișcării sociale în țările agricole sînt intelectualii are drept consecință caracterul utopic, exagerat, gratuit, al ideilor doctrinei lor. Iată de ce anarhismul, ca argumentare, este destul de naiv, se bazează pe credința că odată și odată, ba chiar foarte curînd, progresele științei vor aduce pe pămînt un belșug capabil să dispenseze pe oameni de a munci pentru alt motiv decît plăcerea activității. În privința utopismului său, „anarhismul — scrie Sombart — este copilul născut cam tîrziu, totuși legitim, al bătrînului utopism dezamăgit, cu credința lui într-o lege unică a naturii, singură în acord cu ordinea socială".

Raționalism

Această lege unică e rațiunea. Societățile omenești urmăresc instalarea treptată, în instituțiile ei, a rațiunii. Kropotkin, unul din șefii mișcării anarhiste, chiar a declarat că nu există, în toată revoluția franceză de la 1789, un act mai înălțător decît înlocuirea vechii biserici creștine cu Cultul laic al Rațiunii.

Asemănări cu utopiștii.

În privința reformelor practice, ele sînt mai mult negative — după cum o arată însuși numele doctrinei. Anarhism înseamnă lipsa, absența oricărei puteri politice. Statul, sub orice formă ar fi, este desființat. Individul redevine absolut și nemărginit liber. Ceva însă îl limitează totuși. Dar este numai propria sa rațiune. După cum vedem, utopismul și raționalismul doctrinei anarhiste o apropie mult de vechile socialismuri gen Saint-Simon, Cabet etc.

Deosebiri.

Diferența însă apare cînd e vorba de tactică. Tactica socială, la utopiști și rațională, era pacinică și reformistă. Se făcea de către guvernele existente, cărora rațiunea le dicta măsuri profitabile binelui obștesc. Anarhiștii sînt mai pesimiști. Ei cred în deșteptarea rațiunii. Dar recunosc că ea e complect absentă din capul actualilor guvernanți. Ceva mai mult : socot că un om, prin simplul fapt că e guvernant, este infectat de un microb special, care îi întunecă iremediabil judecata. În consecință, guvernul, oricare ar fi el, trebuie suprimat și guvernanții omoriți. De aci, politica lor de atentate și de crime.

Deosebiri și asemănări cu utopismul și cu blanquismul.

După cum vedem, tactica anarhistă diferă și de aceea a socialiștilor mai vechi — care cereau o mișcare *de sus în jos*, făcută de guverne, pe cale de concesii, cadouri și reforme, — și diferă și de aceea a socialiștilor mai noi, marxiști sau sindicaliști, — care cer o mișcare *de jos în sus*, făcută de proletariat el însuși.

La anarhiști, mișcarea e, la drept vorbind, de sus în jos. E pornită de o elită de intelectuali și acceptată de popor. Dar această elită nu e elită conducătoare. Este o mînă de revoltați, lucrînd pe ascuns, în comploturi tainice, în conspirații secrete. Prin aceasta, tactica anarhistă se aseamănă cu blanquismul societăților prohibite și cluburilor interzise. Se deosebește însă ca scop. Căci blanquismul urmărește dobîndirea puterii politice. Blanqui divinizează puterea. De dragul ei, renunță la orice examinare teoretică a situației. Să ne așezăm la cîrmă — spune Blanqui. Vom vedea pe urmă ce este de făcut.

La anarhiști, acest scop este — cum am văzut — de tot absent. Ei nu urmăresc să ia puterea politică, ci să o ucidă odată pentru totdeauna. Scopul tacticii lor e distrugerea și atîta tot.

Propaganda pasivă.

Afară de atentat, complot, răscoală, grevă generală, — măsuri oarecum active, anarhiștii preconizează și o propagandă de fapte pasive, negative, ca refuzul de a plăti impozitele, refuzul de a face serviciul militar, într-un cuvînt, sabotarea prin orice mijloc a funcționării mașinăriilor statului.

Asasinarea conștientă a nevinovaților.

Cîteodată, tactica anarhistă se bazează pe argumente de un absurd evident. Astfel spun ei că este profitabil pentru cauza anarhistă să se omoare nu atît personaje sus puse, cît mai ales oameni indiferenți politicește, oameni șterși și oarecare. Căci dacă omori un mare-duce toată lumea e de acord, căci toată lumea, prin definiție, urăște un mare-duce. Asemenea personaje sînt odioase atît anarhiștilor, cît și neanarhiștilor.

Pe cînd, dacă omorîm un om oarecare, crima va apărea de la început misterioasă, de neînțeles. Și atunci va izbi cu atît mai tare atențiunea. Cu cît atentatul va fi îndreptat împotriva unor persoane indiferente, cu atît opinia publică și jurnalele se vor ocupa mai mult de asta și se vor întreba care au fost cauzele unei asemenea acțiuni incomprehensibile. Or, o asemenea anchetă va face ca lumea să ia cunoștință despre anarhism și îl va propaga în marile mase ale populației. Atenția se va îndrepta spre noua doctrină pentru a o discuta. Dar, odată discuția începută, va fi ușor să se obțină noi partizani.

Acestea-s ciudatele judecăți pe care își reazimă anarhismul unele din acțiunile sale.

Anarhismul are azi puțini adepți

E de la sine înțeles, că, cu astfel de argumente, o tactică așa de absurdă și disperată, care, pentru a recruta cîțiva îndoielnici partizani, sacrifică vieți inocente, n-a avut mulți adepți și astăzi chiar pare a fi complect pă-

răsită. A fost totuși o perioadă cînd anarhismul a avut o oarecare vogă, cam pe la 1880, pe vremea cînd cuvîntul lui Bakunin era relativ ascultat în Internațională.

Influențează sindicalismul revoluționar și bolșevismul.

Printre doctrinele moderne, sindicalismul revoluționar francez i-a împrumutat — după cum vom vedea — oarecare elemente. Dar azi această doctrină, sub influența lui Leroy, tinde spre o tactică mai puțin violentă.

Rămîne bolșevismul care, așa cum l-a formulat Lenin, este o combinație de anarhism și marxism. De la anarhiști au luat terorismul * și credința într-un progres fantastic al științei și tehnicii viitoare, iar de la Marx au luat lupta de clasă și dictatura proletariatului.

Dar această doctrină e prea recentă în timp și apropiată în spațiu pentru a o putea de pe acuma aprecia cu imparțialitate. De aceea o lăsăm deoparte, după cum vom lăsa deoparte și mișcarea țărănistă, pentru aceleași motive.

MARXISMUL SAU SOCIALISMUL ȘTIINȚIFIC

Marx și Engels văd chestia socială în toată întregimea ei.

Mișcarea socială, pe care propagandiștii în felul unor St-Simon, Fourier, Proudhon o vedeau prea largă și pe care apărători ca Babeuf și Blanqui o vedeau, din contră, prea strîmtă, găsește în Marx și Engels niște apărători realiști, care o situează în adevărata ei albie. Nici doar

* Mihai Ralea confundă evident violența revoluționară, inevitabilă în orice acțiune insurecțională, cu terorismul, ca instrument al revoltei individualiste, lipsite de discernămînt și inficiente. În alte lucrări ale sociologului, cu deosebire în cele de după 1944, aceste puncte de vedere eronate au fost fundamental reevaluate și depășite.

un simplu program, de introdus pe calea pașnică a propagandei, nici doar o simplă cucerire de putere, în felul unor Blanqui sau Babeuf, o „pleacă de aci să mă așez eu", (cum caracteriza St-Simon politica). Marxismul e înainte de toate o sociologie. Apoi, mișcarea socială e, după Marx, totodată program și acțiune și încă cîteva lucruri pe deasupra.

Chestia socială e o chestie muncitorească.

Mai întîi, chestia socială e, după Marx, o chestiune în primul rînd muncitorească. O chestie de clasă. Ea nu e făcută de „popor", ci de o anumită fracțiune a poporului și anume de clasa muncitorească. Dintre toate clasele, singura care are dreptul să vorbească în numele tuturora este proletariatul. A fost un timp cînd burghezia avea acest drept, de care a uzat făcînd revoluția franceză. Dar odată cu marea revoluție, aproape tot ce era important de realizat s-a împlinit. Au mai fost cîteva revoluții burgheze în prima jumătate a veacului al 19-lea. Dar importanța lor e secundară.

În schimb, acuma, singura clasă care poate vorbi în numele societății întregi este proletariatul. Posibilitățile de emancipare ale unei societăți se găsesc — spune Marx — „numai în constituirea înlăuntrul societății burgheze a unei clase care să nu fie propriu-zis o clasă a acelei societăți ; a unei clase în care să se găsească realizată emanciparea tuturor claselor ; care să posede un caracter de universalitate din cauza suferințelor ei universale ; o clasă care să nu ceară un drept special pentru ea singură..., care să nu-l ceară în numele istoriei, ci în numele justiției omenești ; care să nu dorească a constitui o opoziție personală în contra societății, ci care să reprezinte toate opozițiile ce se pot ivi împotriva statului aceluia ; în sfîrșit, o clasă care nu dorește să se dezrobească singură, ci, liberîndu-se pe ea, să libereze în același timp toate păturile societății. Această emancipare a societății întregi, printr-o singură clasă specială, va fi realizată prin proletariat".

Proletariatul pe vremea lui Marx.

Ceea ce l-a făcut pe Marx să aşeze, în centrul doctrinei lui, această realitate fundamentală care e clasa proletară a fost, desigur, în primul rînd, ambianța istorică în care a trăit. Marx e originar din Renania, regiune foarte industrială, unde populația muncitorească era aglomerată, compactă şi destul de civilizată. Kautsky, elevul lui Marx, insistă mult asupra rolului pe care originea renană a celor doi prieteni, Marx şi Engels, a putut să-l aibă în concepția lor asupra proletariatului. Pe de altă parte, să nu uităm că Marx a trăit mult timp în Franța şi în Englitera, două țări unde muncitorimea era foarte înaintată din punct de vedere cultural. Chiar Marx spunea odată că „trebuie să cunoaştem cultura, setea de învățătură, energia morală, neobositul dor de propăşire al proletariatului francez şi englez, pentru a ne face o idee despre toată noblețea umanitară a mişcării acesteia sociale". Uvrierul belgian îl întăreşte în această credință. În general, ceea ce impresiona nu era buna stare a proletariatului, ci schimbarea stării sale în cîțiva ani. Era *același* proletariat pe care îl descrisese, impresionați, cîtva timp înainte, un Villermé, în al său *Tablou al stării fizice a lucrătorilor în mătase, lînă etc.*", sau Buret în cartea sa, *Asupra mizeriei claselor laborioase în Anglia şi în Franța.* Stare de profundă beznă, fizică şi morală, de sărăcie deznădăjduită şi de obscurantism absolut. Şi această clasă, în cîțiva ani, începe să se lumineze. Nu starea ei, ci *destinul* ei avea de ce să-l impresioneze pe Marx.

Iată de ce clasa muncitorească a aşezat-o el în centrul doctrinei sale. Toate diversele sale teorii sînt inventate pentru a justifica existența acestei clase.

Ideea de clasă e în centrul teoriilor sale.

Să se observe că Marx aproape niciodată nu întrebuințează substantivul „revoluție", ci, mai adesea, adjectivul „revoluționar", pus alături de cuvîntul clasă. Nu există pentru el atît revoluția, cît o „clasă revoluționară".

Şi toate celelalte teorii marxiste au fost, cum spuneam, *inventate după*, în scop de a legitima şi mai bine existența unui proletariat nedreptățit.

În primul rînd, întregul său fel de a-şi închipui istoria. Istoria, după Marx, nu e decît povestea luptelor de clasă : „om liber şi sclav, patrician şi plebeu, baron şi iobag, maistru, lucrător şi ziuaş, într-un cuvînt, apăsători şi apăsați, ridicați unii împotriva celorlalți, au dus o luptă, cînd mascată cînd fățişă, o luptă care s-a sfîrşit cînd printr-o zdruncinare revoluționară a societății întregi, fie prin nimicirea ambelor clase în conflict". *(Manifestul Comunist).*

Ideea de clasă şi teoria muncitorească a valorii.

Dar nu numai concepția istorică, ci chiar cea economică a lui Marx a fost construită în funcție de clasa proletară. Într-adevăr, după Marx, ceea ce constituie valoarea lucrurilor nu este nici cererea, nici costul de producțiune general, ci numai cantitatea de muncă, ce se află „cristalizată" — cum spune el, într-un produs oarecare. Moneda nu face decît să *traducă*, în franci, mărci sau shilingi, în unități convenționale, unitățile naturale care sînt orele de muncă. Aşa încît, economiceşte vorbind, realitatea fundamentală într-o societate omenească e proletariatul, căci el este cauza şi autorul direct al oricărei valori. În măsura în care el nu încasează de la societate echivalentul *integral* al produsului muncii sale, el este furat, este spoliat.

Iată deci cum atît concepția sa asupra societății stînd pe loc, cît şi aceea asupra societății în mişcare, în stare de evoluție istorică, purcede de la şi se învîrteşte în jurul realității centrale care e : Proletariatul.

Opinia lui Jaurès asupra marxismului.

Jaurès a văzut această particularitate a marxismului, cînd a scris următoarele pagini pline de adevăr : „Aş spune aproape că lui Marx îi trebuia un asemenea pro-

letariat infinit de mizerabil și de sărăcit. Avea nevoie de el, în concepția sa dialectică a istoriei. Proletariatul, ca să fie în filosofia lui Marx adevăratul moment omenesc, ca să fie într-adevăr ideea de despuiat de orice drept social, încît umanitatea, singură, infinită în deznădejde și în drept, numai ca să mai subsiste într-însul, în acest proletariat atît de lipsit... Este un fel de transpunere filosofică a creștinismului. Așa-și înfățișează Marx mișcarea modernă de emancipare".

„Întocmai cum Dumnezeul creștin s-a coborît pînă la ultima treaptă a umanității suferinde pentru a salva umanitatea întreagă, și întocmai cum mîntuitorul, pentru a salva pe toți oamenii, a trebuit să se reducă la un grad de lipsă aproape vecin cu animalitatea, tot astfel proletariatul a trebuit să se despoaie de orice drept..., pentru a se putea pe urmă ridica, ridicînd cu el odată întreaga umanitate".

Cum concepe Marx lupta de clasă.

Așadar, clasa socială a proletariatului este cheia de boltă a construcțiunei marxiste. Să vedem acum cum își înfățișează Marx această clasă, dezvoltarea și destinul ei, felul ei de a se purta, de a se comporta în societatea capitalistă.

Această clasă — spune Marx — trebuie să lupte, să lupte contra celorlalte clase. Decît, această luptă nu exclude oarecari aliante cu dușmanul, în sensul că proletariatul se va amesteca în gîlcevile dintre diferitele fracțiuni ale burgheziei, ajutîndu-le să se distrugă una pe alta. Astfel, cînd marea burghezie va intra în conflict cu micii capitaliști, care reprezintă radicalismul democratic, muncitorimea va da ajutor acestora din urmă pentru a învinge marele capitalism. Pe urmă, lupta se va angaja între socialism și mica burghezie. Și astfel, ordinea de succesiune la puterea statului va fi următoarea: întîi marea burghezie, apoi mica burghezie, sau radicalismul democratic, în sfîrșit, socialismul proletar.

Bunînțeles, în toate aceste „revoluții", concursul proletariatului nu va fi gratuit. În timpul revoluției, alături de guvernul oficial, lucrătorii vor crea guverne revoluționare, care vor exercita presiuni asupra autorităților pentru ca soarta muncitorilor să nu fie neglijată. Vor cere oarecare reforme, naționalizarea domeniilor confiscate, republica federativă, reprezentarea reală a lucrătorilor. Ei vor cere, într-un cuvînt, să se ducă pînă la capăt măsurile economice ale democrației.

Aceasta e concepția despre rolul clasei muncitorești la epoca în care Marx scria: *Circulara federației comuniste*, adică după neizbînda revoluției din 1848. Înainte însă, el privea revoluția socială cu mult mai „blanquist". Vedea în ea o necesitate de tot momentul. Nu o subordona anumitor condiții de fapt, unei anumite prudențe de tactică — după cum am arătat mai sus.

Marx are aci două atitudini.

Aproape toți comentatorii lui Marx au observat această concepție dublă a sa cu privire la lupta dusă de proletariat. Concepție uneori blanquistă, bazată pe teoria revoluției cu orice preț, orișicînd și orișiunde, — pe de altă parte, concepție mai prudentă, mai științifică, unde revoluția este subordonată realizării unor anumite „condiții obiective".

Care din cele două vederi este adevărata părere a lui Marx? Contradicția între ele este evidentă la prima vedere. Și comentatorii s-au silit să o explice.

Încercări de a se explica contradicția.

Unii au justificat-o prin ambianța în care a trăit Marx. Exilat, în țară străină, într-o perioadă istorică reacționară în care nu era mai nimic de făcut în materie de agitațiuni, Marx își reculege gîndul, devine mai pesimist asupra șanselor de reușită ale mișcării, și studiază mai sociologic starea societății în care revoluția urmează să se dezlănțuie odată. În momentele însă cînd se află la el în țară, în plină agitație, în mijlocul revoluției gata să izbucnească — teoriile și rezervele teoretice trec pe planul al doilea; revoluția devine lucrul cel urgent. Să

facem întîi revoluția. Vom vedea pe urmă ce mai e de făcut. În asemenea momente, Marx vorbea întocmai ca un Blanqui.

Desigur, este și aceasta o explicație a contradicției, dacă într-adevăr există contradicție. Cercetînd însă mai atent textele lui Marx, constatăm că pretinsa contradicție nu-i decît aparentă.

Contradicția e numai aparentă.

Într-adevăr, acei care invocă contradicția pun pe două coloane texte care, desigur, sînt diferite, dar care *trebuiau* să fie diferite, pentru simplul motiv că vorbesc de două lucruri deosebite. Marx, cînd vorbește de *revoluție*, se referă la două soiuri de revoluție : la revoluția *economică*, care e un proces lent de prefacere, și *revoluția politică*, proces rapid constînd din transferarea puterii guvernamentale de la clasa burgheză la clasa proletară. Primul proces e secular. E o revoluție evoluționistă. Celălalt e aproape instantaneu. E o revoluție-lovitură.

În tot cazul, sînt două momente distincte. Și revoluția nu va fi completă decît atunci cînd revoluția lentă economică a ajuns la ultima ei etapă, adică atunci cînd ea e încoronată cu o revoluție politică care o desăvîrșește. „Antagonismul între proletariat și burghezie — scrie Marx — e o luptă de clasă care, atunci cînd va fi dusă la dezvoltarea sa cea mai înaltă, va constitui o revoluție într-adevăr completă".

Două momente în realizarea luptei de clasă.

Așadar, două momente. Un proces lung, secular, de dezvoltare, de formare a proletariatului și un altul, scurt, al punerii mîinii pe putere. Marx niciodată n-a pierdut din vedere această succesiune necesară de momente. Cel de-al doilea moment nu sosește oricînd. Marx a arătat bine că realitatea nu trebuie forțată și că revoluția politică nu trebuie încercată bunăoară în momentele de prosperitate.

Numai revoluțiile burgheze pot fi sanghinare.

Dar aceste „revoluții" politice, venite atunci cînd revoluția economică e deja coaptă, — *nu vor fi mișcări sanghinare*, violente, catastrofice. Acest caracter odios îl au numai revoluțiile burgheze. Căci acestea au fost mișcări conduse de mulțimi neorganizate, cuprinzînd într-însele multă adunătură de haimanale de strînsură și dînd, în contra guvernului, o luptă care putea duce la victorie, dar care putea duce tot așa de bine la neizbîndă. Chestie, întotdeauna, de noroc. Iată de ce caracterul lor este aventurier și violent.

Pe cînd revoluția proletară n-are nevoie să fie violentă, pentru că ea merge la sigur. Îi ajung, pentru luptă, mijloacele legale : sufragiul universal, presa, întrunirile libere. Este o revoluție pentru dreptate, nu o revoluție pentru libertate, cum au fost cele burgheze. Și numai o revoluție pentru libertate are nevoie uneori să fie violentă și sanghinară.

Într-un cuvînt, revoluția proletară e o revoluție prin democrație, iar nu pentru democrație.

Triumful socialismului desființează împărțirea societății în clase.

O altă chestiune importantă cu privire la rolul clasei muncitorești în societate este felul în care ea urmează să se comporte în momentul cînd va deveni stăpînă. Ce va face ea a doua zi după revoluție ? Cum va guverna ea oare ? Cu aceleași, sau cu alte mijloace decît clasa burgheză ?

Doctrina marxistă este interesantă în această privință. Spuneam mai sus că, după ea, toată istoria nu a fost decît luptă de clasă. Să se observe bine : *a fost*, căci de acum înainte nu va mai fi așa. Venirea proletariatului la putere va avea de efect desființarea luptei de clase. De ce ? Pentru simplul motiv că lupta de clasă va deveni inutilă. Căci lupta nu putea avea loc decît între o minoritate care avea puterea și o majoritate care nu o avea. Numai așa forțele puteau fi destul de potrivite pentru a se război

serios. Dar cînd vom avea pe de o parte o burghezie, adică o minoritate despuiată de puterea politică și un proletariat care, la avantajul numărului covîrșitor, îl va mai avea și pe acela al deținerii forței guvernamentale, — mai este oare vreo luptă cu putință ?

Așadar, una din consecințele revoluției proletare este dispariția sistemului de societăți dezbinate în clase învrăjbite.

Societate și stat.

O altă consecință, care izvorăște din cea dintîi, este desființarea statului. Într-adevăr, Marx a făcut întotdeauna (ca și maestrul său din tinerețe, filosoful Hegel) deosebirea dintre societate și stat. Societatea este un produs natural, izvorînd din anumite situații de fapt și necesități omenești. Statul, din contră, este un produs artificial, este un aparat construit de unii membri ai societății.

De ce ? Pentru că de îndată ce există, în sînul societății, o pătură ce vrea să stăpînească pe ceilalți, o minoritate ce vrea să domine, aceasta va trebui să-și fabrice un instrument de dominație. Or, acest instrument, care asigură minorității hrăpărețe putința de a exploata pe cei mulți, acest instrument de putere silnică este *statul*. Statul e expresia politică a împărțirii societății în două tabere : guvernați și guvernanți, stăpîni și stăpîniți.

Victoria socialismului atrage dispariția statului.

Ce va deveni statul în societatea de mîine, în societatea de după revoluția proletară ? Foarte lesne de răspuns. Spuneam adineauri că, după Marx, venirea la putere a muncitorimii va avea de efect dispariția împărțirii societății în clase. Societatea socialistă va fi o societate fără clase. Pe de altă parte, statul nu-i decît oglindirea juridică a împărțirii comunității în clase vrăjmașe. De unde, concluzia : triumful socialismului va antrena cu el dispariția acelei forme istorice învechite și odioase,

care e statul. Statul, instrument de apăsare a celor mulți de către cei puțini nu va mai avea rost într-un regim democratic de dominare a celor mulți peste cei puțini. Societatea socialistă va fi o societate fără stat *.

Dictatura proletariatului în epoca de tranziție.

Dar mai este o problemă. Firește, știm cum va fi atunci cînd proletariatul va deveni definitiv învingător.

Dar există o perioadă critică. Aceea a primilor ani de putere. Este răstimpul plasat imediat după izbîndă. Perioadă dificilă întru toate, pentru care Marx recomandă o metodă de guvernămînt originală : dictatura provizorie a proletariatului.

În *Proiectul Programului de la Gotha*, Engels scrie că „între societatea capitalistă și cea socialistă, trebuie să facem loc unei perioade în care să se înfăptuiască trecerea completă „de la una la alta".

Marxismul a fost mult atacat pe această temă a dictaturii proletariatului. Iar sociologi ca Lenin au încercat a dovedi că această „dictatură" marxistă trebuie să fie : 1) absolutistă și 2) poate să dureze foarte mult, chiar un secol (rămînînd, bineînțeles, „provizorie", căci și un secol este un provizorat comparat cu durata milenară a societăților omenești).

Alții au atacat pe Marx pe această chestiune. Într-adevăr. Ori revoluția politică trebuie să aibă la bază una economică și atunci dictatura e inutilă, sau luarea puterii nu e însoțită de o revoluție economică prealabilă și atunci dictatura e neputincioasă, căci nici o dictatură din lume nu se poate menține în contra împrejurărilor economice de fapt, — după cea mai pur-marxistă concepție a societății și a istoriei.

---

* Acest punct de vedere, și el eronat, este o interpretare superficială a concepției marxiste despre rolul statului în socialism. În realitate, textele clasicilor marxismului postulează că în societatea viitoare (socialistă) statul fiind expresia imensei majorități a poporului (proletariatul), își va pierde caracterul de instrument de opresiune a maselor. Cum se știe, în societatea socialistă statul continuă să existe și să se dezvolte, funcțiunile sale fiind adaptate realităților, esențial deosebite, ale noii societăți.

Justificarea acelei
dictaturi provizorii.

În fond, dictatura proletariatului în epoca de tranziție nu zdruncină temelia științifică a marxismului. Căci există realmente o perioadă critică de cîțiva ani, între momentul cînd proletariatul a luat puterea și acela cînd guvernarea lui s-a consolidat definitiv. Este probabil că niciodată forțele burgheze nu vor fi mai exasperate decît în momentul ultimelor zvîcniri, în momentul cînd vor vedea că au pierdut pentru totdeauna partida. Este momentul cînd, nemaiavînd nimic de pierdut, partidele burgheze vor încerca orice. E momentul cînd vor fi cele mai periculoase pentru liniștea și ordinea cetățenilor. Și în asemenea momente este nevoie, în chiar interesul democrației, adică al liniștii celor mulți, de un regim mai sever, care să reprime cu asprime și iuțeală încercările violente ale contrarevoluționarilor. Acesta e adevăratul sens marxist al misterioasei noțiuni de „dictatură a proletariatului în epoca de tranziție dintre societatea capitalistă și cea socialistă".

Concepția pur muncitorească
a lui Marx duce la
exclusivism uvrier.

După cum vedem, chestia socială, în ochii lui Marx, este o chestiune în principal *uvrieră*. Clasa muncitorească e pivotul doctrinei sale. E singura clasă care merită să i se încredințeze misiunea de a rezolva chestia socială. E clasa cea mai interesantă, pentru că e cea mai importantă în procesul producției. De la Marx încolo, acest aspect uvrier predomină. Vechea teorie a înfrățirii tuturor stărilor sociale cade în dizgrație. Cei ce mai persistă într-însa, ca bunăoară Bakunin, își pierd influența în partid. Exclusivismul uvrier cîștigă mereu teren. Această „splendidă izolare" duce, încet-încet, la egoismul de clasă. Deși începuse prin a se da drept instrumentul de dezrobire al tuturor, proletariatul, în ascensiunea sa, își uită misiunea morală pe care și-o dăduse. Nu se mai gîndește decît la interesele sale. Declară în mod public

și cu un fel de cinism că disprețuiește și-și rîde de atitudinile morale și idealiste. Noțiunile de „justiție socială", de fraternitate și dragoste, așa de scumpe saint-simoniștilor, sînt privite de șefii marxiști ca niște dulcegării utopice și ridicole. Noua concepție devine realistă și brutală : o clasă care-și rezervă pentru ea singură roadele victoriei și care refuză să le împartă cu alții — iată noul aspect al chestiei sociale.

Marxismul duce la o concepție
materialistă a istoriei.

Un corolar al acestei concepții și care constituie a doua trăsătură importantă pe care chestia socială o datorește lui Marx este *materialismul*. Chestia socială nu mai e o chestie de justiție abstractă, ci — după o expresie care a făcut multă vîlvă — o chestie de stomac. Dacă democrația luptă pentru idei, proletariatul, el, luptă pentru pîine. Și acest mod de a vedea îl duce la o întreagă filozofie materialistă a istoriei.

Pe vremea lui Marx, materialismul era la modă. Era timpul cînd se recepta vorba celebră „gîndirea e doar o secreție a creierului". Afară de aceasta, idealismul era filozofia preferată de cler și nobilime, clasele reacționare. Din contră, în tot decursul veacului al 18-lea, revoluționarii au avut înclinație către ideile materialiste.

Filozofia istoriei materialistă pleacă de la ideea că principala pîrghie a acțiunilor omenești este interesul material. Acest interes, în toată goliciunea și uriciunea lui, Marx l-a văzut cu o ascuțime aproape diabolică. Sombart spune despre Marx că „avea o stranie pătrundere pentru toată partea rea a firii omenești".

Marxismul e un socialism
științific, care nu oferă,
ci doar constată.

O altă importantă notă pe care Marx o dă chestiei sociale este aspectul ei *științific*. Într-adevăr, toate ideologiile de pînă atunci, fără excepție, aveau, cum se spune, caracter „normativ", adică arătau *ce ar trebui să fie*, ce

ar fi bine, drept și frumos să fie. Marx, el, se mărginește să explice, *cum este* și *cum va fi*. Descrie viitorul așa cum nu poate să nu fie. Nu reclamă nimic în numele rațiunii. Se mulțumește a prevedea, în numele logicii. Atitudinea lui nu este moralistă, ci pozitivistă, obiectivă, rece. E atitudinea omului de știință, care constată realitatea și atîta tot.

Să se observe : toți ceilalți profeți socialiști au venit cu mîinile pline de planuri, cu gura plină de făgăduieli de fericire, paradise terestre, organizații sociale ideale. Marx, el, nu promite nimic. Iar prevestirile lui realiste sînt mai degrabă triste. Și totuși succesul lui a fost enorm. De ce ? E foarte simplu. Promisiunile de fericire sînt, ce-i drept, plăcute, dar totdeauna suspecte. Pe cînd dacă cineva vine, cu o atitudine realistă, spunînd răul tot, pe față, cîștigă credit. Și cînd un asemenea om promite ceva, este crezut sigur și în întregime. Or, Marx, după cum am văzut, tot făgăduiește ceva, la capul drumului, ce-i drept lung și plin de suferințe.

În tot cazul, această atitudine pozitivă, antimoralistă, obiectivă, realistă, — într-un cuvînt, științifică era foarte la modă pe vremea aceea, epocă de mari descoperiri științifice, epoca în care un Renan descria în culori infocate societatea omenească revoluționată de progresele științifice.

Doctrina marxistă se prezintă, strînsă ca într-un clește, în fatalismul cîtorva legi neînlăturabile, legi aproape fizice. E bine, sau e rău ca societatea să funcționeze și să evolueze așa ? Chestiuni secundare ! Principalul e că așa este și nu altfel. Ne putem revolta, ne putem înduioșa, realitatea este cum este. Plusvaluta, acel plus de valoare pe care patronul îl fură de la lucrător, această spoliațiune moralmente revoltătoare nu poate să nu aibă loc. Este în acord cu egalitatea valorilor schimbate, este economicește normală și inevitabilă.

Caracterul științific al teoriei plusvalutei.

Într-adevăr, un schimb de valori economice știm că trebuie făcut astfel încît cantitățile schimbate să aibă o valoare egală. Or, valoarea se măsoară după munca ce a

costat fabricarea unei mărfi. Dacă pe lîngă muncă intervin și mașini, acestea și ele sînt egale cu munca ce a costat fabricarea lor ; și așa mai departe. Dar munca ? Cît costă ea ? *Cîtă muncă costă munca ?* Sau, ca să înțelegem bine : acea mașină vie care e lucrătorul și al cărui rost e să furnizeze putere de muncă, — ce trebuie să facem ca să o obținem și să o conservăm ? Exact ca pentru orice mașină.

O vom alimenta cu ce îi trebuie, o vom păzi de distrugere, de intemperii, și, în sfîrșit, o vom amortiza, adică vom afecta o cantitate de bani pentru procurarea unei mașini identice, atunci cînd cea veche se va uza. Ceea ce, în alți termeni, se poate spune așa : vom da lucrătorului atîția bani cîți îi trebuie ca să se hrănească și să se adăpostească, el și familia lui (din care vor ieși alți lucrători spre a-l înlocui). Acesta e „costul puterii de muncă". Este minimul indispensabil întreținerii unui lucrător. Dar toate aceste valori (pîine, locuință, haine etc.) reprezintă o valoare, măsurabilă în ore de muncă. Să zicem că sînt egale cu 5 ore de muncă. Cu alte cuvinte, muncitorul trebuie să consume lucruri în valoare de 5 ore de lucru, ca să poată munci o zi. Or, pe zi, el muncește să zicem 10 ore. Va produce deci obiecte de o valoare egală cu 10 ore. Iată plusvaluta ! Un lucrător consumă valoare egală cu 5 ca să producă valoare egală cu 10 ! Și aceasta tocmai pentru că toate lucrurile se schimbă între ele după numărul de ore de lucru care au costat ! Ne putem indigna că lucrurile se petrec așa. Dar nu le putem schimba, nici acum, nici niciodată. Se poate concepe ca plusvaluta să o încaseze lucrătorul, în loc să o ia patronul. Dar ca ea să nu existe deloc, — aceasta este de neconceput.

Iată tonul teoriilor lui Marx. Au accentul de fatalism al legilor fizice. Nu-i melodia promițătoare a tribunului făcător de făgăduieli, ci vocea rece a omului de știință, a profesorului care se mărginește să dea lămuriri.

Caracterul internaționalist al marxismului.

În sfîrșit, pe lîngă cele trei trăsături de care am vorbit pînă acum, adică : 1) muncitorească, 2) materia-

listă și 3) științifică, — concepția lui Marx asupra chestiei sociale mai are un caracter : e *internaționalistă*. Nu-i națională, așa cum fusese doctrina revoluției franceze. Pînă atunci cuvîntul „revoluționar" era sinonim cu „patriot". Blanqui, Barbès, Raspail, Louis Blanc își decern acest îndoit atribut. Saint-Simon, cu tot universalismul lui, am văzut că restrîngea reformele în limite naționale.

Desigur, realist și pozitiv cum dorea să fie, Marx nu putea să nu țină seama de specificul național, de starea economică diferită de la țară la țară. Cutare popor e mai agrar, altul mai industrial. Și aceasta nu poate fi indiferent pentru felul cum se va rezolva chestiunea socială.

Dar aci se oprește naționalismul lui Marx. Am văzut că pentru el statul și guvernul sînt un instrument burghez de dominație de clasă. Iată pentru ce el rupe cu tradiția patriotică a revoluționarilor stil vechi, și termină faimosul *Manifest comunist* cu nu mai puțin faimoasele cuvinte : „Proletari din toate țările, uniți-vă !"

INFLUENȚA MARXISMULUI

I. În Germania

Doctrinele în conflict.

În mișcarea socială, atitudinea lui Marx și Engels reprezintă atitudinea intransigentă. Ei cereau muncitorilor să fie dîrji, să nu facă concesii, să nu se alieze cu burghezia decît pentru a o distruge. Dar, în sînul mișcării, erau și curente mai oportuniste. Și conflictul între acești socialiști care cereau colaborare cu burghezia pentru a obține reforme favorabile proletariatului, — între acești socialiști „reformiști" și socialiștii ceilalți : „ortodocșii", adică marxiștii habotnici, a existat, în tot cursul celei de a doua jumătate a veacului al 19-lea, conflict, cînd surd și cînd fățiș.

Evenimentele istorice favorabile reformismului.

Este drept că evenimentele istorice erau mai degrabă favorabile soluției reformiste decît acelei revoluționare cerută de Marx. De altfel, însuși Marx spusese că o revoluție nu trebuie făcută, adică nu trebuie terminată într-o epocă de prosperitate. Or, s-a întîmplat ca a doua jumătate a veacului 19-lea să fie tocmai o perioadă de excepțională înflorire economică și de pace politică. Principiile democratice triumfă aproape peste tot. Iată deci pierdut un important pretext de revoluție. Ceva mai mult : democrația realizîndu-se, dispare acel mediu radical neastîmpărat, acel mediu de cluburi subversive care întreținea o agitație cronică.

După 1848, toate păturile sociale capătă liberă intrare în viața politică. Clasa magnaților agricultori apune. Este răpusă de capitalismul industrial care, el, devine predominitor. În 1846, se votează în Anglia, faimoasa lege a grînelor, care lovește în privilegiile lorzilor proprietari funciari. În 1857, Rusia suprimă iobăgia. În 1866, Austria capătă un guvern liberal și Germania este în preziua sufragiului universal. În 1867, Anglia își dă o largă lege electorală. În 1870, Franța fundează cea de a III-a Republică, cea mai liberală din cîte au fost. După cum vedem, democrația se realizează pretutindeni și mișcarea socială de chip revoluționar își pierde principalul aliat.

Pe lîngă victoria liberalismului, această epocă a fost caracterizată și printr-o mare înflorire industrială și comercială, printr-un însemnat avînt economic, care ridică prestigiul și importanța clasei muncitorești. Lucrătorii încep a căpăta legi de protecțiune. La 1847, ziua de lucru se reduce la 10 ore în Anglia. În 1877, ea se reduce la 11 ore în Elveția ; în 1885, se reduce la aceeași cifră în Austria ; în 1891, în Germania, în 1892 în Franța. În aceeași epocă, Bismarck, pentru a preveni o mișcare socială violentă, acordă faimoasele legi de asigurări muncitorești.

În sfîrșit, paralel cu aceste evenimente, asistăm la progresele impunătoare ale mișcării sindicale în toate țările, îndeosebi în Anglia. „Trade-unionism"-ul anglo-saxon devine principala formă a politicii muncitorești de compromisuri, de măsuri îndulcite și de reforme oportuniste.

Atitudinea cumpătată
a conducătorilor socialiști germani :
Lassalle și Schweitzer.

În sînul partidului socialist german — cel mai important pe acea vreme — conflictul între ortodocși și reformiști nu încetează un moment. Partidul este fundat în 1863 la Leipzig, sub numele de „Asociația muncitorească germană", sub președinția lui Lassalle. Or, Lassalle, cu tot revoluționarismul lui de tinerețe, revenise la o atitudine cuminților. Era prieten cu Bismarck și partizan al politicii oportuniste. În 1864 însă, este omorît într-un duel. Cu limbă de moarte, lasă moștenitor la prezidența partidului pe B. Becker. Dar acesta nu conduce mult și președinția trece lui Ioan-Baptist Allesina von Schweitzer. Acesta cîștigase influență în partid ca redactor-șef la ziarul *Sozialdemokrat*, pe care îl scotea împreună cu W. Liebknecht. Odată ajuns în capul proletariatului, Schweitzer caută să-l îndrepte spre aceleași căi oportuniste ca și Lassalle. Acopere cu laude Prusia și păstrează prietenia lui Bismarck. Karl Marx, care, ca papă al socialismului, voia să dicteze, în suveran pontif, directive de la Londra, era indignat de atitudinea moale a lui Schweitzer.

Ruptura de la Eisenach
și împăcarea de la 1875.

În 1862, unii din revoluționarii de la 1848 sînt amnistiați. Printre ei, și Liebknecht. Acesta, prieten intim cu Marx, se întoarse îndată în Germania pentru a se opune atitudinii lui Schweitzer. Primul său gest este de a se retrage de la gazeta *Sozial-democrat*. Împreună cu lucrătorul A. Bebel, ei formează un grup care se declară contra Prusiei, contra lui Bismarck și contra oricărei alianțe cu celelalte partide politice. Iar la congresul muncitoresc de la Eisenach din 1869, Liebknecht și cu Bebel izbutesc să provoace ruptura. Atunci se înființează un al doilea partid muncitoresc, ortodox marxist, numit „Sozialdemocratische Arbeiterpartei". Socialiștii se împart în două, în „Lassalleaner" și „Eisenacher". La alegerile din 1780, grupul Lasalle, întrunește 67 000 de voturi ; grupul lui Bebel 39 000. Fuziunea nu a devenit posibilă decît la

moartea lui Schweitzer, în 1875. În chiar anul morții acestuia cele două partide refac la loc unirea de la Gotha.

Persecuțiile lui Bismarck,
speriat de progresele
socialismului

Această unire sporește mult forțele social-democrației. În 1877, ea dispune de 41 de gazete, de 500 000 de voturi și de 12 deputați. Succes enorm care sperie pe Bismarck, reacționarul cancelar al Germaniei, care pune să se voteze faimoasa lege contra socialiștilor. Dizolvări de asociații, interziceri de jurnale, expulzări, condamnări, — iată consecințele acestor măsuri. Dar cu toate acestea, socialismul se ținea dîrz. Partidul mai avea în 1881 vreo 320 000 voturi. Totuși, își dete seama că în cele din urmă le-ar fi pierdut și pe acelea dacă s-ar fi măsurat cu Bismarck. O politică de compromisuri devenea necesară.

Era reformistă
dintre 1888—1891.

Această atitudine fu inaugurată în 1887, la congresul de la Saint-Gall, ceea ce îi atrase simpatii noi. La alegerile din același an, partidul întruni 763 000 de voturi, iar la cele din 1890, aproape un milion și jumătate. În fața acestor succese impunătoare pe de o parte, apoi din pricina purtării cuminților pe de altă parte, legea lui Bismarck împotriva socialiștilor fu abrogată.

În sfîrșit, la congresul de la Erfurt, Kautsky redactează un program bazat în întregime pe o acțiune legală, pe sufragiu universal direct și egal, pe libertatea presei și a întrunirilor, — într-un cuvînt, un program de aspect cît se poate de reformist.

„Cazul Volmar" (1891) și
„Cazul Bernstein" (1896).

Dar conflictul trebuia să izbucnească din nou, din pricina excesului de reformism al unora din membri. Prima alarmă e dată de publicarea broșurei lui G. von Volmar :

Asupra celor mai apropiate probleme ale social-democrației germane (1891). Însă cu tot scandalul dezlănțuit de „cazul Volmar", pacea este menținută prin moțiunea de la Erfurt (1891), care caută să combine amîndouă tendințele. În schimb „cazul Bernstein" (1896) provoacă o ruptură durabilă.

Cazul Bernstein.

Bernstein publică două studii faimoase. În 1896, scrie în revista socialistă *Neue Zeit* cîteva articole sub titlul general de „Probleme socialiste", și, puțin mai tîrziu, cunoscuta sa carte : *Socialism teoretic și social-democrație practică*, în care atacă pe față multe din teoriile marelui Marx. Conflictul izbucnește. Karl Kautsky ia cuvîntul în numele ortodoxismului marxist. De partea lui Bernstein, ia cuvîntul Volmar. David de asemeni, pentru a combate concluziile marxismului în aplicația lor la probleme agrare. Vin apoi „ereziile" lui Schultz, Herz etc.

În sfîrșit, trebuie să adăugăm că pe vremea aceea apăruse și era foarte la modă filosofia neokantistă, care, în morală, se baza — ca și Kant — pe autonomia personalității, adică pe atotputernicia voinței omenești. Atitudine complect deosebită de cea marxistă, unde voința indivizilor nu conta, importante fiind doar realitățile sociale, care supun pe indivizi și nu pot fi schimbate de aceștia după bunul lor plac.

Voința omenească în locul legilor marxiste, fatale și impersonale.

După cum vedem, gîndirea lui Bernstein se deosebește de a lui Marx nu numai ca idei, ci încă mai adînc : ca metodă. Metoda lui Marx constă — cum am arătat — din a încercui faptele istorice în legi fatale și inflexibile.

Am văzut că una din caracteristicile marxismului este atitudinea lui *științifică* ; din socialism, vrea să facă o știință ; din societate, o combinație de fenomene ascultînd de legi necesare. Evenimentele istorici, omul nu le face, spune Marx, ci cel mult poate să le prevadă. Și preocuparea de căpetenie a lui Marx a fost tocmai să descopere cîteva din legile sociale care să ne permită a prevedea ce se va întîmpla mai tîrziu.

Bernstein combate de sus pînă jos această concepție și această metodă. Nu, socialismul nu e, nu poate fi o știință. Unde s-a mai văzut știință care sfîrșește cu silaba „ism" ? Socialismul e un ideal în mișcare, e o pornire sufletească ; e făcut de oameni, cu inima lor ; și tot astfel se poate oricînd schimba. În locul legilor de aramă marxiste, Bernstein vrea să introducă, în mișcarea socială, ca motor principal : *voința omenească*. Această concepție idealistă și „voluntaristă", opusă „materialismului" și „mecanicismului" marxist, Bernstein o întemeia în modul următor :

Legile lui Marx nu-s legi.

Nici una din pretinsele „legi" ale lui Marx — spunea el — nu-s, în realitate, legi. Iată, de pildă, faimoasa lege a valorilor. Ideea de muncă nu-i suficientă să o explice. La noțiunea de efort (care e una din fețele valorii), trebuie să adăugăm noțiunea de plăcere, de satisfacție, de utilitate (care reprezintă cealaltă față a valorii). Iată acum faimoasa lege a concentrării capitalului. Există, desigur, industrii ale căror întreprinderi se concentrează neîncetat (cea metalurgică, cea minieră, industria mașinilor etc.). Există însă altele unde fenomenul nu are loc. Iată bunăoară întreaga activitate agricolă care, din cauza condițiilor ei specifice, nu se poate concentra. Îi convine, mai bine exploatarea de dimensiuni mici sau mijlocii.

Revoluția se face altfel decît cum o descrisese Marx.

O altă lege marxistă, care, după Bernstein, este neexactă și ale cărei urmări nu s-au realizat, este aceea a revoluției. Știm că Marx anunță că, la interval de circa 15 ani, trebuie să se producă cîte o revoluție și anume în ordinea următoare : clasa burgheză ajunge la putere

(în contra aristocrației), cu ajutorul proletariatului. Revoluția următoare va fi făcută de un partid mic-burghez, mai radical decît cel al burgheziei mari. Apoi, drumul fiind astfel deșelenit de fracțiuni burgheze din ce în ce mai radicale, va veni la putere partidul socialist al proletariatului.

Bernstein se înscrie în fals în contra acestei concepții. „Totul ne face să credem — scrie el — că o revoluție politică care să aducă la putere un partid mic-burghez a trecut de la modă și că azi revoluțiile au tendința să aducă la putere dintr-odată partidele cele mai radicale posibile. Și e natural să fie așa, căci clasele burgheze, în țările înaintate, au încetat de mult de a mai fi revoluționare, iar clasa proletară a ajuns astăzi prea puternică pentru a se mulțumi, în caz de răscoală victorioasă, cu simplul rol de opoziție critică. În special în Germania, este inconceptibil, a doua zi după o revoluție, un alt guvern decît un guvern socialist".

Tactica revoluționară după Bernstein. Legalism și Alianțe.

În ceea ce privește tactica revoluționară, de asemeni, Bernstein se distinge de marxiști. Aceștia din urmă erau, ce-i drept, pentru o mișcare cu caracter în genere democratic. Rămînea însă acea fază „de tranziție" a dictaturii proletariatului, care avea un aspect categoric nedemocratic, absolutist. Bernstein respinge cu totul această idee a dictaturii proletariatului. Vrea o luptă complect „legalistă".

Pe de altă parte, Marx sfătuia proletariatul să lucreze singur. Să nu se amestece, în lupta politică, cu burghezia. Să o controleze, să o critice, dar să nu-i servească drept aliat. Asemenea compromisuri nu pot decît să slăbească conștiința de clasă a proletariatului și să întîrzie revoluția.

Bernstein, și aci, este de altă părere. Aliațele după el sînt utile, indispensabile, și inofensive pentru proletariat. Căci ele nu pot face rău, „conștiinței de clasă", și aceasta pentru următorul foarte simplu motiv :

Clasa proletară nu este omogenă.

Nu există o clasă proletară, ci o serie întreagă de categorii de proletari. Clasa uvrieră este o abstracție. Înlăuntrul ei sînt certuri neîncetate. Și Bernstein, între altele, constată că „mai mult de jumătate din lucrătorii industriali ai Germaniei sînt actualmente, față de social-democrație, fie indiferenți, fiindcă nici nu o pricep, fie categoric dușmani". Clasa muncitorească e omogenă numai acolo unde se găsește într-o mare mizerie. Cînd însă proletariatul se deșteaptă, încep certurile dintre grupuri. Iată de ce Bernstein crede că succesul social-democrației nu va fi realizat prin unitatea omogenă a clasei, ci prin victorii neîncetate provenite din aliațe neîncetate între fracțiuni din clasa burgheză cu fracțiuni din clasa proletară. Pe de altă parte, această clasă proletară trebuie, după Bernstein, să absoarbă atît pe țărani, cît și pe micii burghezi.

Exagerările reformismului.

Dar Bernstein merge încă mai departe și admite chiar ideea individualistă a responsabilității economice individuale. Ceea ce e de sigur prea mult. Căci, dacă admitem ideea aceasta, atunci nici nu mai avem dreptul să vorbim de socialism. Socialismul este tocmai afirmarea supremației responsabilității sociale, care înlocuiește pe cea individuală din societatea burgheză. Așa că, în privința aceasta, Bernstein merge cam departe și exagerează atitudinea lui prea conciliantă.

Ideile lui Bernstein : rezumat.

Aceasta este reformismul : 1) În locul metodei cu pretenție științifică a marxismului, o metodă realistă, în care se situează fapt cu fapt, fără pretenție de a formula legi. 2) În loc de tactică intransigentă revoluționară, o tactică de aliațe și de compromisuri ; 3) În locul concepției materialiste și mecaniciste, o concepție idealistă și voluntaristă.

Kautsky răspunde lui Bernstein.

„Cazul Bernstein" a provocat în rîndurile marxiste mult scandal, mai mult poate decît ar fi trebuit, căci, după cum vom vedea, multe din criticile lui Bernstein consistau în a sparge uși deschise, căci ortodoxi și reformiști erau în fond de acord.

Acela care și-a luat sarcina să răspundă „renegatului" Bernstein, a fost Karl Kautsky, unul din oamenii cei mai învățați, unul din capetele cele mai clare și unul din cele mai remarcabile talente de expunere din vremile noastre.

Kautsky e tot atît de pacifist, legalist, democrat, ca și Bernstein.

În privința tacticii politice și revoluționare, Bernstein și Kautsky sînt adeseori de acord. Kautsky, și el, este pacifist, pentru democrație — ca cel mai bun și aproape singurul mijloc de pregătire a socialismului. Căci forța armată — spune el — este azi așa de puternică, încît ar mătura în cîteva minute cele mai dîrze baricade. Cît despre celălalt mijloc : greva generală a sindicaliștilor revoluționari, Kautsky remarcă cu justețe că o grevă generală presupune o solidaritate așa de perfectă între lucrători încît asta presupune că sînt destul de tari ca să vină la putere și fără grevă generală... Parlamentarismul, constituționalismul, libertatea presei, a întrunirilor — pe aceste instituții contează Kautsky, exact ca și Bernstein.

Dar democrația la Bernstein e scop în sine, la Kautsky e numai mijloc. Definiție a ideilor de evoluție și revoluție.

Unde se deosebesc este că la Bernstein democrația este un scop în sine, pe cînd la Kautsky e pur și simplu un mijloc. Ea duce la revoluție, dar nu dispensează de revoluție. Și, cu acest prilej, Kautsky dă o definiție interesantă fenomenului revoluție. Îl compară cu nașterea. Copilul

crește încet-încet în pîntecele mamei. Iată „evoluția". Dar, într-o zi, se desparte brusc de ea. Iată „revoluția". „Formarea organului" e lentă. „Transferul funcțiunii" mai rapid. În societate, de asemeni, „revoluțiile nu-s decît rezultatul unor evoluții încete, progresive". Exemplu : „Drumurile de fier s-au dezvoltat încetul cu încetul. În schimb, nu e nevoie decît de cîteva ceasuri pentru ca ele, din proprietate capitalistă, să devină proprietate socialistă."

Lupta de clasă și omogenitatea proletariatului.

Dar adevărata deosebire de vederi între Kautsky și Bernstein trebuie să o căutăm mai ales în chestiunea luptei de clasă. Am văzut că Bernstein susținea că nu există o clasă proletară, ci tot soiul de categorii de lucrători. Kautsky tăgăduiește aceasta. Numai în Anglia, proletariatul e divizat. În cele mai multe țări, el are o impunătoare omogenitate și o conștiință de clasă puternică. Și puterea clasei a fost în mare parte opera tocmai a acestei conștiințe despre unitatea sufletească a clasei.

Kautsky face concesii idealismului și chiar voluntarismului.

Dar aceste vederi pe de altă parte apropie pe Kautsky de Bernstein. Căci dacă conștiința de clasă, dacă îmbărbătarea în fața succeselor progresive ale clasei au determinat întărirea acesteia, — nu înseamnă oare că factorii morali au putut influența forța proletariatului ? Ceea ce revine la a spune că nu numai factorii materiali, ci și cei puri sufletești influențează mersul istoriei. Concepție idealistă și într-o măsură chiar voluntaristă, care se cam abate de la spiritul doctrinei marxiste, apropiindu-se de acel al doctrinei reformiste. În fond, atît reformiștii, cît și ortodocșii *revizuesc* marxismul. Dar din reviziurea unora, nu rămîne decît un vag democratism, pe cînd ceilalți păstrează liniile mari cu care Marx construiesc societatea socialistă.

Kautsky socoate dezavantajoasă alianța între mici burghezi și proletariat.

Asupra unui punct de politică militantă dezacordul pare a fi fost mai serios. Reformiștii susțineau că e avantajos pentru proletariat să se alieze cu micii burghezi în luptele lor politice. Kautsky — cu probe istorice și logice — arată că asemenea alianțe nu pot fi dăunătoare pentru proletariat.

INFLUENȚA MARXISMULUI

II. În Franța.

Dezbinarea partidelor socialiste în Franța.

Cu tot conflictul între ortodocși și reformiști, partidul socialist din Germania reușește, cea mai mare parte din vreme, să prezinte o unitate și o soliditate vrednică de admirație. Nu același lucru se întîmplă cu socialismul francez. Pînă tîrziu, asistăm la o situație învrăjbită ; nenumărate fracțiuni se ceartă și se războiesc ; încă în 1885, îl vedem pe Benoît Malon, regretînd dezbinarea, reproșînd cu melancolie dușmănia între frați. „Nu este oare folositor — scrie el — ca toți luptătorii actuali ai socialismului, c-or fi moderați sau violenți, autonomiști sau autoritari, pacifiști sau revoluționari, mutualiști sau comuniști, posibiliști sau colectiviști, să-și aibă partea lor de soare, într-o operă de muncă colectivă ? Altfel, din excomunicare în excomunicare, din subdiviziune în subdiviziune, vom ajunge să demoralizăm și împrăștiem cu totul mișcarea noastră..."

Iată, sumar schițată, mișcarea ideilor în Franța, de la Marx și pînă la război.

Marxiștii lui Guesde, sau : „Colectiviștii".

După 1870, vechile mișcări : saint-simonistă, fourieristă, proudhonistă, — își dădeau sfîrșitul. Atunci, vine J. Guesde și introduce marxismul în Franța. Este ajutat de P. Brousse, G. Deville, E. Gautier, Massard, Paul Lafargue (ginerele lui Marx) etc. Scot o gazetă *L'Egalité*, apoi alta *Le Prolétaire*. Ideile lor sînt dîrz revoluționare. Sindicalism, cooperatism, greve, — toate aceste mijloace le par prea dulci. Revoluția — dacă e nevoie chiar violentă ; iată adevăratul sistem. Grație lui Guesde — luptător neobosit — marxiștii cîștigă oarecare adepți. Dar în genere insuccesul i-a întovărășit la toate alegerile și la toate congresele (care s-au ținut la Marsilia, 1879, la Paris, 1880, la Hâvre, 1881, la Reims, 1881).

Posibiliștii și succesele lor.

Mai ales congresul de la Reims înseamnă ruptura. Benoît Malon, P. Brousse, Allemane se despărțiră de Guesde și alcătuiră, în jurul ziarului *Le Prolétaire*, grupul „posibiliștilor". Acest nume arată că ei înțelegeau a se menține în domeniul lucrurilor posibile, iar nu ca colectiviștii care sacrificau totul principiilor lui Marx strîmt interpretate.

. Posibiliștii fac alianțe în dreapta și în stînga. Succesul lor crește. Reformele în sens socialist se înmulțesc. În 1886, se organizează creditul popular ; se dezvoltă învățămîntul tehnic ; se lărgesc atribuțiile judecătorilor numiți „prudhommes", chemați a tranșa conflictele juridice între patroni și între lucrători. În 1891, se acordă un credit de 3 milioane în vederea legii asupra pensiilor muncitorești. Posibiliștii triumfă. Dar acest triumf totuși le daună.. Căci adorm pe proprii lor lauri. Și nemulțumiri se ivesc în sînul partidului.

Allemaniștii.

Astfel, se despărți un grup, în frunte cu Allemane, în jurul jurnalului *Le parti ouvrier*. Astfel, alături de

blanquiști (care tot mai existau), de guesdiști, de posibiliști, — se adăugară și „allemaniștii".

Posibiliștii încearcă alianța nouă, cu radicalii și sindicaliștii.

Atunci, posibiliștii căutară alte alianțe. În special, cu două alte grupări : cu radicalii și cu sindicaliștii. Despre sindicaliști vom vorbi mai pe larg într-un alt capitol. Cît despre radicali, ei erau cei mai moderați dintre socialiști, sau mai bine zis cei mai socialiști dintre burghezi. Democrație și republică — cu mergerea pînă la ultimele consecințe ale acestor principii. Iată programul lor.

Greva de la Carmaux și alianța cu sindicaliștii.

Cu sindicaliștii, avură prilejul să se întovărășească cu ocazia faimoasei greve de la Carmaux (1892), cînd un muncitor a fost concediat pentru că fusese ales în Consiliul municipal al orașului său. Sindicaliștii declarară greva. Și posibiliștii (sau „politicii", cum îi mai numeau sindicaliștii, spre deosebire de ei care se țineau deoparte de politică) le dădură concursul. Atunci, alianța între ei se făcu.

Afacerea Panama și alianța cu radicalii.

Alianța cu radicalii avu ca prilej afacerea Panama (o afacere de mari fraude și corupție de politicieni, care arăta cusururile morale și economice ale regimului capitalist). Doi ziariști radicali de la gazeta *La Petite République*, Jaurès și Millerand, conduseră mișcarea de unire. Această antantă moderată făcu pe socialiști să capete, la alegerile din 1893, cincizeci de scaune de deputat. Cifră enormă, față de ce putuseră pînă atunci obține socialiștii francezi. În 1896, programul partidului fu expus de deputatul Millerand, în discursul de la Saint-Mandé, program care — spune un istoric — „avea să devină celebru pentru că el cuprindea un minimum de revendicări, astfel încît să capete un mare număr de noi aderenți, și toate fracțiunile socialiste".

Cele două „cazuri Millerand". Partidul socialist unificat.

Dar, în 1899, izbucni chestia Millerand. Deputatul socialist primise să fie ministru în cabinetul Waldek-Rousseau. Firește, colectiviștii lui Guesde, intransigenți ca totdeauna, strigară trădare. După oarecare discuții, hotărîră să supună chestiunea judecății unui congres. Un prim congres se ținu la 3 decembrie 1899. Jaurès pledă pentru Millerand. Guesde puse congresului următoarea întrebare : „lupta de clasă permite intrarea unui socialist într-un guvern burghez ?". Congresul răspunse prin 818 voturi contra și 643 voturi pentru. Atunci chestiunea fu reluată la congresul internațional din Paris (1900), unde se adoptă moțiunea lui Kautsky, care nu tranșa problema, ci doar refuza să o discute. Căci, spunea Kautsky, cazul Millerand este „o chestiune de tactică, nu de principii ; congresul deci n-are ce căuta aci". În sfîrșit, la congresul din Tours (1902), triumfară ideile jaurèsiste de reformă și alianțe.

Dar Millerand trebuia încă o dată să facă dificultăți partidului, prin faptul că votă, în 1903, pentru condamnarea autorului unui pamflet antimilitarist *(Le Manuel du Soldat)*. Ceea ce avu drept efect că, la congresul internațional din Amsterdam, socialiștii se pronunțară contra reformiștilor francezi.

În sfîrșit, grație spiritului larg împăciuitor, al elocvenței generoase și fascinante a lui Jaurès și a muncii sale neobosite, socialismul francez cunoaște iarăși unirea. Și de la 1905 încoace, avem partidul socialist unificat.

Să vedem acum care sînt ideile principalilor luptători socialiști francezi, îndeosebi doi : Guesde și Jaurès. Căci despre sindicalism vom vorbi separat.

Guesde. Doctrina lui nu e originală. Intransigența ei.

Doctrina lui Guesde nu prezintă absolut nici o originalitate. Este chiar originală prin aceea că autorul ei se silește să nu inventeze nimic, să nu pună nimic de la el, să urmeze cît mai servil litera evangheliei lui Marx. Decît, oricît s-ar fi forțat Guesde să fie marxist, n-a izbutit pe deplin. Căci în fond teoriile lui Marx au nevoie — după cum am arătat — de o interpretare mai largă. Și numeroase sînt pasagiile din Marx unde Marx protestează împotriva interpretărilor prea simple și prea strîmte ale propriei lui doctrine. Ba chiar odată Marx a exclamat : „eu nu sînt marxist !"

În special în ce privește lupta de clasă și chestia alianțelor cu alte partide, precum și în ce privește tactica socialistă, — Guesde este de o intransigență încăpățînată.

Nu admite nici un soi de alianțe cu partidele burgheze.

Iar printre mijloacele de realizare socialiste, nu primește decît unul : revoluția. Altele, ca sindicatul, cooperatismul, greva generală, i se par naive și insuficiente.

Abateri de la marxism. Tonul de pamflet.

Dar dacă la rigoare în aceste două chestiuni Guesde este mai mult sau mai puțin marxist, — în schimb, el nu mai e marxist deloc dacă ne gîndim la restul doctrinei sale.

În primul rînd, el nu a fost niciodată un gînditor, ci un luptător, un gazetar relativ lipsit de talent. Tonul lui e vecinic violent, polemic. Scrierile lui n-au niciodată aspect științific, rece, cugetat, ci un stil de pamflet. Cîtă deosebire cu scrierile lui Marx, unde, cum am spus, predomină tonul științific. Marx nu propune, ci expune. Nu făgăduiește, ci constată.

Altă abatere : neglijarea chestiunilor economice.

Dar deosebirea cea mare față de Marx este în chiar cuprinsul doctrinei lui Guesde. Spuneam că în centrul

teoriilor marxiste se află fenomenele economice. Marxismul este în fond un manual critic de economie politică. Toată filozofia istoriei lui Marx este bazată pe legile și faptele economice.

Or, Guesde n-a fost niciodată un economist. Problemele acestei științe nu l-au interesat. În doctrina lui găsim discutate numai chestiuni politice de tactică și luptă. Nici o vorbă asupra mecanismelor economice.

Acest aneconomism, comparat cu economismul exagerat al lui Marx, ne dovedește încă o dată că Guesde, cu toate sforțările sale, era mult mai departe de maestru decît o credea.

Jaurèsismul e o doctrină critică.

Celălalt mare luptător francez a fost Jaurès. Fire generoasă, spirit cultivat, filozof adînc și polemist talentat, Jaurès reprezintă foarte tipic socialismul tradițional francez, dominat de ideea de libertate și înfrățire.

Jaurès are o mare admirație pentru Marx. Dar nu-i primește nici una din teorii fără importante rezerve. De aci o primă trăsătură a doctrinei lui : este o doctrină critică, întocmai ca a lui Bernstein.

Evoluționismul lui Jaurès.

În ce privește teoria istoriei, Jaurès, este evoluționist. Crede în treceri lente și progrese treptate. Firește, și Marx este evoluționist. Dar la Jaurès această vedere este afirmată cu și mai multă tărie.

Este antideterminist (voluntarist) și antimaterialist (idealist)

Unde Jaurès se desparte de Marx este în chestiunea determinismului și a materialismului istoric. Jaurès nu vrea să creadă că evenimentele spirituale superioare, îndeosebi cele morale, sînt condiționate de faptele economice. Concepția lui este mai idealistă. Afară de aceasta, nu admite să se mulțumească a constata ce va fi. Omul

trebuie să vrea, să dorească, să tindă spre bine, spre moral. Trebuie să se preocupe nu numai de ce este, ci și de ce ar trebui să fie. Așadar, pe lîngă idealistă, doctrina lui e și normativă (adică năzuiește nu numai să cunoască realitatea, dar să o și îndrepte).

Clasa proletară la Jaurès.

Din cauza largii sale generozități, Jaurès are despre clasa proletară o idee cu totul diferită de a lui Marx. Prin clasa muncitorească, el înțelege nu numai lucrătorii propriu-ziși, dar și țăranii săraci, precum și micii burghezi. El, ca și Bernstein, extinde ideea de clasă lucrătoare.

Tactica alianțelor.

Ca o consecință a acestei concepții, avem tactica politică preconizată de Jaurès, care admite orice alianțe, orice întovărășiri cu guvernele burgheze. Căci toate nu-s decît pași — lenți dar siguri — către revoluția socialistă. În sfîrșit, Jaurès este contra grevei generale (deși la început o admisese).

Comparație cu Bernstein.

După cum vedem, doctrina marelui socialist francez seamănă mult cu aceea a lui Bernstein. Diferă totuși prin originile ei. Reformismul lui Bernstein este clădit la școala faptelor. Bernstein a deschis ochii, a analizat, rece, mișcarea sindicală engleză ; a verificat mărxismul la lumina faptelor. Reformismul lui Bernstein este experimental. Pe cînd al lui Jaurès e *etic*, adică idealist, moral. Jaurès pleacă de la idei, de la ideea de justiție, de libertate și de înfrățire. Este vechea tradiție a gîndirii sociale franceze, pe care a cristalizat-o — cum am văzut — așa de bine Proudhon.

SINDICALISMUL REVOLUȚIONAR

Originalitatea acestei doctrine.

Sindicalismul revoluționar, doctrină pur franceză, este, poate, cea mai interesantă mișcare socială din cîte au existat vreodată. Interesantă mai întîi pentru noutatea atitudinii ei critice. Nu admite nimic tradițional. Se îndoiește de tot ce e vechi și tradițional. Și cere, înainte de orice reformă în societate, o reformă în suflete. Cere muncitorimii curaj, violență chiar. Într-un cuvînt se desprinde din această mișcare un parfum general de tinerețe triumfătoare care îi dă o deosebită originalitate.

Complexitatea ei.

Dar sindicalismul revoluționar francez mai e interesant și pentru partea sa doctrinară. Căci acest sistem provine din combinarea metodică a multor alte sisteme filozofice și sociale : marxism, blanq ism, proudhonism, bergsonism, kantism etc., etc. Și toa acestea nu luate la întîmplare, ci alcătuite metodic și c nștient, luînd de la fiecare doctrină ce era bun și adă gînd ce-i lipsea.

Caracteristica : urăște atît pe politicieni, cît și pe intelectuali.

Sindicalismul revoluționar se caracterizează în primul rînd prin aceea că critică și atacă deopotrivă pe intelectuali, cît și pe politicieni. Intelectualilor le reproșează mai întîi că trăiesc în nouri, că nu-s realiști ; apoi că toți au ideea falsă a inferiorității muncii manuale față de cea intelectuală. În sfîrșit, că intelectualul este cel dintîi care se lasă îmburghezit, abandonînd cauza muncitorimii.

Cît despre politicieni, spun că „cetățeanul, ca atare, prin firea lui, privește cu indiferență la problemele economice, căci el a fost fasonat de și pentru putere... Cetățeanul este crescut pentru putere, nu pentru muncă"

— scrie M. Leroy. În 1881, Joiffrin, candidatul muncitorimii, spunea : „Vrem să lăsăm deoparte această bătrînă politică burgheză care consistă din a vota pentru avocați, literați, medici, rentieri, cu toții niște privilegiați, interesați să paralizeze revendicările sociale. Dacă vrem să grăbim emanciparea noastră, să isprăvim cu această sclavie... și să ne alegem mandatarul printre acei care ca și noi sînt supuși asprelor condiții ale muncii obicinuite".

Economism extrem.

Așadar, pe deoparte : cetățeanul — politician, intelectual, în toate cazurile : *consumator ;* — pe de altă parte : *producătorul.* Iată ideea centrală a sindicalismului revoluționar. Problema politică nu interesează. Problema economică singură contează. Este o reeditare sub altă formă a distincției între muncitori și neocupați (oisifs) din doctrina saint-simoniană, cu care se aseamănă prin acest *economism* exagerat. Deosebirea de saint-simoniști e că prin muncă sindicaliștii înțeleg numai pe cea manuală.

Egoismul de clasă e marxist.

Dar adevăratul inspirator al acestei idei de a reduce totul la uvrier și la activitatea economică nu se datorește saint-simoniștilor, ci mai mult lui Marx. Este ideea de clasă, de clasă luptătoare, care am văzut că era cheia de boltă a marxismului. Pe de altă parte, excesul de economism este de origine tot marxistă. Marx e care a clădit teoria socială în primul rînd pe principii economice (spre deosebire de alții, care o clădeau pe idei morale sau pe considerații politice). Dar pe cînd Marx explică situația muncitorului prin teoria plusvalutei, sindicaliștii (în deosebi G. Sorel) o explică prin ideea mult mai generală și mai simplistă că muncitorul e, în societate, singurul care muncește, care produce. De aceea, ideea clasei proletare e la sindicaliști încă mai exclusivistă ca la Marx, iar sindicalismul se poate defini, în această privință, un hipermarxism.

Asemănări cu reformismul lui Bernstein.

În privința felului cum sindicaliștii privesc clasa proletară, se poate spune că ei sînt mai aproape de Berstein decît de Marx. Ca și reformiștii, ei critică concepția prea simplistă a lui Marx, care vede în proletariat o grupare omenească omogenă. În realitate — spune sindicalistul Sorel — nu există un proletar în abstract, după cum nu există o „natură umană" în abstract, — ci doar proletari, destul de deosebiți unii de alții și cărora prin educație neobosită trebuie să le formăm, cu timpul, o conștiință despre asemănările dintre ei și interesele lor comune.

Marxismul sindicaliștilor.

Dar aceasta nu e singura ocazie cînd sindicaliștii, criticînd, se îndepărtează de Marx. Adică, la urma urmei, ei pretind că în fond se întorc la „adevăratul marxism", la „marxismul lui Marx" spre deosebire de acel al școlarilor lui. Și adaugă că, de altfel, „marxismul nu se poate bine înțelege decît la lumina teoriilor sindicaliste, după cum și, vice-versa, tezele sindicaliste nu-și capătă tot înțelesul lor decît pentru acei ce s-au nutrit cu doctrina lui Marx".

Așadar, în general, sindicaliștii nu *atacă* pe Marx, ci declară a-l interpreta mai *larg.*

Ideea de stat și asemănările cu anarhiștii.

Cu o excepție, totuși, atunci cînd e vorba de ideea de stat și de teoria dictaturii proletariatului.

Sindicaliștii nu admit în nici un chip ideea de stat. Căci statul nu-i decît „patronatul lărgit și ridicat la maxima lui putere" — cum spune sindicalistul Ed. Berth. Sindicalismul vrea activitate economică liberă de orice constrîngere guvernamentală : „sindicalizatul liber în sindicat, sindicatul liber în federație, federația liberă în confederație", — iată idealul politic (sau mai corect antipolic) al sindicalismului.

Prin acest libertarism absolut, sindicalismul se apropie de anarhism. Se deosebește totuși prin două trăsături. Mai întîi, libertatea la sindicaliști n-are un caracter *individualist* ca la anarhiști, ci social. Profită întregii clase, nu insului. E o libertate legată de ideea de clasă, care, ea, e străină de idealul anarhist. În al doilea rînd, găsim o deosebire cu privire la ideea de violență. La anarhiști, violența este un expedient practic. La sindicaliști, ea e o idee pedagogică, un mijloc de educație a curajului și a revoltei, a spiritului de luptă și de rivalitate.

Asemănări și deosebiri cu blanquismul.

Sindicaliștii vor un fel de „revoluție în permanență". Le repugnă ideea, scumpă social-democrației germane, a unei așteptări cuminți pînă ce procesul lent al revoluției finale va binevoi să ajungă la maturitate. Sînt pentru calea directă și pentru revoluția cu orice preț. Recunoaștem imediat aci o asemănare izbitoare cu blanquismul. Asemănare care se datorește faptului că tradiția blanquistă n-a încetat un moment în Franța sub cea de a treia republică.

Dar sindicaliștii depășesc pe blanquiști, căci nu se mărginesc ca aceștia la conspirații și răsturnări, ci vor violența pentru ea însăși, pentru virtuțile ei proprii. Or, lui Blanqui îi repugnă ideea de brutalitate. Și cultul sindicalismului pentru ideea de violență este, cum am spus, mai degrabă o influență anarhistă.

Pe de altă parte, sindicalismul se depărtează de blanquism prin aceea că se dezinteresează complet de problema politică, și nu o privesc decît pe cea economică. Așadar, tocmai inversul blanquismului. De aceea sindicalismul, din acest punct de vedere, ar putea fi definit cu formula : „un blanquism fără politică".

Greva generală.

„Acțiunea directă" a sindicaliștilor este de natură pur economică și sufletească. Principala armă în tactica lor este greva generală. Au și făcut cîteva tentative : greva

marinarilor din 1901, aceea de la Marsilia din 1902, unde comitetul a realizat șomajul a 15 000 de lucrători.

Greva generală este precedată de greve parțiale. Sabotajul, boicotul — sînt armele ei complimentare. La congresul din Amiens, Pouget oferea programul următor : 1) greve generale pe corporații, asemănătoare manevrelor de garnizoană ; 2) încetarea muncii, pretutindeni, la o oră fixată ; 3) oprire generală și completă, punînd proletariatul în stare de război pe față cu societatea capitalistă ; 4) grevă generală, revoluție.

Iar Ed. Berth scrie : „Clasa muncitorească își arată și dovedește puterea printr-un act formidabil și simplu : încrucișîndu-și brațele". După el, greva generală este „o mișcare în doi timpi și anume : refuz colectiv de-a munci, cu oprire generală a imensului sistem al producției ; al doilea timp : cucerirea revoluționară a acestui aparat economic de către clasa muncitorească".

Greva generală a fost propusă prima oară de Aristide Briand și Pouget în 1902, la congresul din Montpellier. Dar adevărata ei origine e anarhistă, bakuninistă.

Greva generală. Deosebiri față de anarhiști.

Se deosebește însă de felul cum este concepută greva generală de către anarhiști. Aceștia văd în ea exclusiv un mijloc practic, realist, de a pune mîna pe putere și, mai ales, de a distruge ordinea socială anterioară. La sindicaliști, există, desigur, ceva din această concepție. Dar se mai adaugă o idee nouă. Aceea a grevei generale privită ca *un mit*, ca un ideal care, chiar dacă nu se realizează niciodată, tot rămîne eficace și binefăcător ca acțiune morală, ca stimulent al curajului, al spiritului dîrz de luptă.

Regăsim aci caracterul etic, moralistic al sindicalismului revoluționar francez.

Moralism idealist.

Într-adevăr, spre deosebire de marxism, care, moralmente, dă uneori impresia de cinism ; spre deosebire de

anarhism și blanquism, care se dezinteresează de considerațiunile etice, — sindicalismul revoluționar privește lucrurile de la o mare înălțime morală. Cere lucrătorului o viață ireproșabilă. „Lumea nu va deveni mai dreaptă — scrie Sorel — decît în măsura în care va deveni mai castă".

Regăsim aci vechea tradiție idealistă a socialismului francez, reprezentat mai cu seamă de Proudhon (și pe care o semnalam și la Jaurès).

Ideile morale la Marx.

La lumina acestei idei de justiție, de libertate, de curaj moral, — sindicalismul încearcă, nu să critice, dar să *explice mai bine* pe Marx. Căci — spune Ed. Berth, ironia cu care Marx trata uneori principiile morale nu viza decît exagerările burgheze ale acestora ; ironia se adresa nu lor, ci felului cum burghezia, prin tot soiul de scamatorii, reușea să le confiște în beneficiul ei.

Determinismul e compatibil cu libertatea și cu voluntarismul.

Printre ideile morale, una din cele mai importante e aceea de libertate. Or, știm că sistemul lui Marx e *determinist*, reduce fenomenele istoriei la mișcări fatale, la tendințe necesare, la legi veritabile, în fața cărora voința cîtorva oameni este neputincioasă.

Sindicaliștii nu combat această concepție. Recunosc că există și asta în istorie. Dar că aceasta nu exclude deloc existența libertății. Există domenii unde voința și libertatea sînt mai puțin eficace, precum și alte domenii unde putințele lor sînt mai mari. Ceva mai mult — spune Berth — „libertatea își ține împlîntate în necesitate rădăcini foarte îndepărtate și, în realitate, din necesitate izvorăște libertatea". Regimul socialist va fi un regim de libertate, căci „din fatalitatea capitalistă va țîșni astfel libertatea muncitorească".

Cît despre „materialismul istoric", concepție care a fost acuzată de demoralizatoare pentru curajul muncitorimii, — sindicalismul nu o crede nici falsă, nici deprimantă. Dacă este adevărat că există legi economico-sociale inflexibile, aceasta nu numai că nu descurajează acțiunea noastră, ci dimpotrivă o stimulează, îi dă încredere în sine ; căci „omul are nevoie, pentru a acționa cu putere, de a crede că, împreună cu el, colaborează vaste forțe naturale, că alături de el lucrează energiile profunde ale istoriei însăși și că universul întreg conspiră la eforturile sale.

Acest moralism al sindicalismului revoluționar francez este un idealism bazat pe acțiune, un idealism practic.

Caracterizare a sindicalismului revoluționar.

Acum putem caracteriza acest complex sistem de gîndire practică și teoretică ce se numește sindicalismul revoluționar. Am văzut că primește toate ideile lui Marx — afară de una : ideea statului. Ca tactică se apropie de Blanqui. Dar îi lipsește preocuparea fundamentală a blanquismului : politica. În sfîrșit, este o doctrină idealistă, de un idealism puternic, dar cu caracter practic.

În cîteva cuvinte, sindicalismul revoluționar se poate defini astfel : un marxism fără stat, un blanquism fără politică și un idealism practic.

Cauzele care l-au făcut să apară, și numai în Franța.

Cum a putut apărea un asemenea sistem complicat, coerent și așa de original ? Și de ce a apărut în Franța ?

Sombart explică foarte bine condițiile obiective și subiective ale nașterii acestei doctrine. În Franța, socialiștii se certau între ei într-un mod odios și demoralizator. De aci discredit pentru politicieni, chiar și poate tocmai cînd sînt socialiști. În al doilea rînd, clasa muncitorească din Franța n-avea o alcătuire sindicală ca în alte părți. Totuși, lucrătorul, individual, era foarte deștept și conștient. De aci încercarea de a se înlocui ceea ce sindicalismul de fapt nu făcuse, printr-o acțiune sindicală sufletească. În sfîrșit, spune Sombart, Franța e țara unde găsim cea mai curajoasă libertate de gîndire.

Acolo există o intransigență iacobină care adesea nu tolerează nici un soi de ipocrizie morală și cere atitudine francă în viața socială. De aci ura contra intelectualilor ipocriți și afirmarea brutală, aproape cinică, a principiilor violenței și sincerității sociale absolute.

Apreciere critică
asupra sindicalismului.

În tot cazul, așa cum e sindicalismul revoluționar este, pentru istoricul de doctrine sociale, unul din sistemele cele mai originale și mai interesante. Firește, sînt cîteva puncte criticabile. Ca bunăoară acel al grevei generale. Greva generală — cum foarte bine spune Kautsky — este un lucru așa de formidabil, presupune o putere, din partea proletariatului, așa de imensă, încît, dacă ar avea-o proletariatul n-ar mai avea nevoie să o aplice. S-ar impune și fără grevă generală. E drept că sindicaliștii privesc greva generală nu numai ca mijloc practic, ci și ca *mit*, ca *stimulent moral*. Din acest punct de vedere, concepția lor este desigur mai puțin criticabilă.

Dar, în general, ideea de violență a fost abandonată de noii reprezentanți ai sindicalismului. Ideea lui Sorel și Berth este înlocuită cu ideile mai pacifiste ale unui Leroy.

DIN „ATITUDINI"

(1931)

PENTRU DEMOCRAȚIE

Asistăm de o bucată de vreme la un nou snobism. În debila și dezorientata noastră opinie publică, multă-puțină cîtă este, se manifestă o predilecție pentru doctrinele de dreapta. Un jurnal bucureștean susține chiar, cu doctrinari care au mult temperament, o întreagă teorie, care nu e altceva decît pastișarea ideologiei maurrasiste. Încetul cu încetul, militarul, inginerul, doctorul și magistratul de provincie, care citesc mai mult jurnale decît cărți, iau cunoștință de o critică factice a democratismului. Intelectualul oriental, cu veleități veșnice de parvenire materială, chiar cînd e fiu de țăran, sau poate mai ales, e de tendințe aristocratice. Cum nu există orgoliul tradiției, fiecare abia așteaptă să-și trădeze clasa, ca să se cocoțeze în cea imediat superioară.

Nu e noutate pentru nimeni lăcomia cu care mulți cărturari români așteaptă ultimele noutăți din străinătate, după care să-și modeleze atitudinea. De data aceasta însă, moda a atins toate culmile exagerării. Că avem teoreticieni ai dictaturii nu e de mirare, dar avem, ceea ce nu mai e de înțeles, regaliști, adică oameni care cer rege într-o țară în care există rege, acceptat de toată lumea, numai fiindcă în republicana Franță se găsește firesc un astfel de partid.

Astfel, la noi, avem o sumedenie de regaliști, care *cer* din răsputeri ceva care există în toată legea și foarte consolidat încă demult.

Nu e de mirare deci că democrația și parlamentarismul sînt aspru criticate, denunțate ca învechite, depășite de fapte, nimicite de experiență. Maurras, ultimul idol, așa a spus, așa trebuie să fie. Imitația e cu atît mai valoroasă cu cît e mai fidelă. Tot ce îi vine în minte Franței

să facă, să fii sigur că vom găsi adepți cu droaia și aici. Dacă s-ar forma la Paris un curent pentru creațiunea unei flote în Oceanul Atlantic și unul contra menținerii flotei din Mediterana, nu vă îndoiți că se va găsi la București un curent de opinie publică care să arate necesitatea inexorabilă pentru România de a crea o flotă în Ocean și dezastrul iminent de a conserva una în apele mediterane.

Numai așa se poate explica cum se pot găsi publiciști care să tragă concluzii asupra dezastrelor de la noi, prin analogie cu ceea ce se întîmplă în Franța. Se zice : uitați-vă la convulsiunile regimului parlamentar de acolo, imposibil de constituit un minister durabil. Șase miniștri de finanțe într-un an ! Și nimeni nu e de vină de toate acestea decît regimul parlamentar. Să-l desființăm și la noi. Culmea candoarii am văzut-o cînd un gazetar bucureștean trăgea concluzii contra parlamentarismului în genere, din faptul că s-au furat urnele și s-au bătut oamenii pînă la sînge în alegerile făcute la noi.

Să admitem pentru moment că toate acestea ar fi bune pentru Franța. [1] Dar la noi e tocmai contrariul : la noi nu există nici urmă de regim parlamentar. Dar poți oare condamna o instituție care n-a fost lăsată să funcționeze ca să se vadă ce poate da ? Respectați regimul parlamentar, faceți-l real și pe urmă studiați-i consecințele. Dar numai după ce a funcționat. Dar ce înseamnă să condamni un regim înainte de a exista, să te plîngi tot timpul de nenorocirile pe care le aduce fără ca acest regim să fi putut fi realizat nici pe departe o singură zi măcar ? Și de unde știți că ar da un rezultat ca în Franța și nu ca în celelalte țări parlamentariste ? La noi democrația și parlamentarismul nu există. Sînt simple halucinații. Și totuși toate relele îi sînt puse în spate. Dar a proceda așa nu înseamnă oare a condamna tocmai regimul antiparlamentar, cel real, cel care funcționează neturburat la noi, fiindcă toate relele constatate sînt în strînsă legătură cu dînsul ?

Regim parlamentar nu avem. Dacă totuși lucrurile nu merg bine vina trebuie să fie a antiparlamentarismu-

[1] Dar adversarii parlamentarismului de ce nu discută și situația din țările parlamentariste : Anglia, Germania, Belgia, Olanda, Suedia, Norvegia, Danemarca, Statele Unite etc. ?!

lui și nu a democrației care nu există, care n-a fost lăsată să-și dea măsura capacității sale.

Totuși sîntem convinși că nici măcar în Franța suferințele care agită poporul nu sînt datorite regimului parlamentar. Dificultățile financiare ale Franței sînt urmele războiului.

Dacă douăzeci de tehnicieni din cei mai iluștri nu pot găsi nici o soluție, pentru ce ar găsi-o un general ori un literat de la *Action française* care ar funcționa ca dictator ?

Ultimele lovituri de stat din Italia și Polonia aduc, se pare, noi argumente de fapt în favoarea regimului dictatorial.

Observația trebuie făcută : că dictaturile europene recente au apărut toate în țări meridionale în care nervozitatea individualistă, cînd e obosită, se reface repauzîndu-se în dictaturi de cîțiva ani. Italia n-a avut astîmpăr o istorie întreagă. Domină și azi acolo concepția Renașterii cu condotierii și luptele lor. Același lucru în Portugalia. Cred însă că nici o țară serioasă nu invidiază situația de acolo. În Spania, abrutizarea fanatică, catolică și decăderea prin mizerie a claselor de jos fac suportabilă orice situație impusă violent de sus în jos. Și reacțiunea democratică totuși a venit.

În Franța, unde dozarea antropologică a adus un fericit echilibru între temperament și rațiune, unde amestecul omului de nord cu cel de sud e din cele mai potrivite, domnește în schimb democrația, cu mici întreruperi, de aproape o sută de ani. Atîta vreme cît putea să invoace, în timpul războiului, prestigiul ei militarist, reacțiunea noastră a dat veșnic ca pildă de societate sănătoasă minunata țară care e Franța. Astăzi însă, exemplul acestei colectivități libere îl supără. Tot românul reacționar e convins că Franța e bolnavă, cu un picior în groapă, aproape de dezastrul final. Și toate acestea numai din cauza democrației. Dar aceleași persoane au declarat, înainte de război că Franța anarhică și „jidovită" nu mai are mult de trăit. Auzeam înainte de război, în toate părțile, pînă la saturație, condamnarea iremediabilă la moarte a acestei țări. Și totuși Franța a avut Marna și a fost, fără contest, însuflețitoarea supremă a marelui război. Probele de vitalitate a Franței democratice și republicane s-au arătat atunci pe cîmpul de luptă.

Se vor arăta, fără îndoială, mîine cînd va trebui să pună ordine, tot cu mijloace democratice, în finanțele sale.

Alături de Franța, întreaga Europă civilizată, adică toate țările în care conștiința morală, intelectualitatea maselor, perfecțiunea tehnică, au ajuns la culme, adică Anglia, Germania, Țările scandinave, Austria și Cehoslovacia sînt dominate de regimul democratic. Și, slava Domnului, lucrurile nu merg mai prost acolo decît la noi. Au dictatură în schimb : Spania, Italia, Portugalia, Grecia, Ungaria [...]

Alegerea e ușor de făcut, credem, pentru oricine. Dacă e vorba de făcut, credem, pentru oricine. Dacă e vorba de luat pilde și învățături (și de ce nu le-am lua, cînd le-am luat întotdeauna ?), mi se pare că e mai cuminte să le luăm de acolo de unde civilizația sub toate raporturile a ajuns la maximul ei de dezvoltare, decît din țări recente ori putrede, unde cultura e o slabă flacără șovăitoare, înăbușită de obscurantism ori de animalice pasiuni.

Pentru sociologul care reflectează deasupra politicii cotidiane și care aruncă priviri în urmă în desfășurarea istoriei, problema dictaturii devine clară. În epoca modernă, în care conștiința individuală, degajată din gregarismul maselor ca o valoare etică supremă, a adus regimul democratic, dictatura n-a *însemnat niciodată regimul normal* de guvernare. Dictatura e un refugiu un „pis aller", o formulă disperată aplicată în ultimă instanță. Ea nu poate fi, ca toate remediile drastice, decît provizorie și nu poate tinde decît să readucă iarăși un regim echilibrat. După cum nu se poate improviza din senin o revoluție, tot așa nu se poate crea din dorințe subiective ale unei elite o dictatură. „N'est pas dictateur qui veut", ceea ce înseamnă că chiar și această formă de guvernare, care pare improvizare politică prin voința personală a unui șef, e determinată de profunde legi, de factori care au rădăcini adînci în complexul colectivității.

O astfel de mișcare improvizată cade după cîteva luni, ucisă de cauzalitatea de fier a legilor sociale. Ea deviază mersul politicii tot așa cum speculația poate schimba trecător valoarea unei monede în bursă. Dacă moneda e garantată însă, speculația îi poate aduce o variație de o clipă și atîta tot. Ca și ea, dictatura ieșită altfel decît din o lege socială necesară e efemeră, e simplă aventură.

Echilibrul elementelor sociale, conștiința de personalitate în individ, aceea de grup autonom în clasele sociale nu se vor lăsa oprimate de voința unui individ ori a unei elite. Democrația a ieșit încetul cu încetul din degajarea individului de mediul social și din afirmarea sa. Ea e sinonimă cu respectul personalității indicat de etica kantiană, aceasta și ea un ecou teoretic al revoluției franceze.

Aceste achiziții profunde ale culturii, cîștigate cu lupte seculare nu vor ceda ușor unor aventuri de dominație. Europa nu se poate întoarce la tiranie decît suprimînd aceste valori. Și suprimîndu-le, ori se întoarce la barbarie, ori pune ceva satisfăcător în loc. Dar pentru aceasta trebuie timp, căci trebuie schimbată lent psihologia socială a maselor și toată cultura modernă.

Dictatura apare și urmează fazelor de totală dezagregare socială, care întovărășesc individualismul exagerat al unor revoluții. Trebuie mai întîi revoluție și pe urmă faza creatoare a acesteia, dictatura. Așa a venit Napoleon după 1789 și Lenin după revoluția rusă și după Kerenski, care n-a putut-o salva. În fascism chiar, trebuie deosebite două faze : una revoluționară și alta dictatorială. Se uită prea ușor aceasta. Dictatura e salvarea ori adaptarea revoluției la normal, adică la determinismul social momentan. Nu există dictator care să nu fi fost mai înainte un revoluționar : Napoleon, un iacobin, Lenin, un social-democrat, Mussolini, un socialist revoluționar.

Odată dezlănțuită o revoluție, fie că-și alăturează scopuri digresionale, alăturate, fie că exagerează scopul inițial, deviază mult în ultima ei fază. Dictatura o readaptează la viață și la nevoile sociale, servind drept corectiv abaterilor și erorilor. Dar ea nu se îndepărtează prea mult de la programul revoluției. Dacă aceasta are un rol negativ de curățire a terenului, de critică, de înlăturare a vechiului regim, celelalte realizează programul celei dintîi. Astfel nu se poate concepe dictatura decît creatoare, fiindcă însăși revoluția e creatoare într-o anumită fază a ei.

Există însă și alte forme de dominație absolutistă care se mențin fără nici o operă constructivă. Acelea trebuiesc deosebite de *dictatură* și le vom numi *tiranie*. Mussolini e dictator, dar Primo de Rivera e tiran ; Napoleon a fost dictator, dar Metternich a fost tiran. Care e revoluția care va aduce la noi dictatura ? Pentru moment nu o văd, de aceea sînt liniștit că nu vom avea nici dictatura care pre-

supune program, muncă, abnegație, dezinteresare. Ne vom bălăci poate încă multă vreme în tiranie. Dar cred că nici un cărturar conștient ori vreun om de bine nu doresc țării lor numai o simplă tiranie.

Să fim liniștiți însă. Dacă nici o țară serioasă, de la Anglia și Franța la țările scandinave, n-a simțit nevoie să-și modifice forma politică, fiindcă n-a simțit indicații din adîncul poporului, nu se va modifica nici regimul democratic pentru că o dorește un cenaclu modern ori literar. Crezul democratic e însăși morala timpului nostru. Cînd se va schimba aceasta, fața lumii însăși va lua altă fizionomie. Diferența va fi formidabilă, ca de la lumea romană la cea creștină. Vom mai trăi încă multă vreme sub steaua legii kantiene, care e și aceea a democrației și care ne învață să considerăm pe celalt drept scop și nu drept mijloc, pentru care s-au făcut atîtea revoluții în secolul trecut și fără de care însuși traiul în grup nu e posibil.

*
* *

Undeva, nu-mi aduc aminte în care articol, d. P. Zarifopol constată că nimeni nu e mai cezarian din fire ca burghezul român. Cred că prin burghez înțelegea și pe intelectual, care aici e tot un burghez, dar cu alte tabieturi, anume cu apucături de avant-gardă. J. Cocteau spune bine : „Méfiez-vous de Mr. Prudhomme qui marche sur les mains". Nicăieri nu există mai puțin baza respectului ca la noi : terfelim fără nici o remușcare orice, dar mai ales sufletele. Poate fiindcă de acestea din urmă ne dispensăm mai ușor. De aici și lipsa respectului pentru persoana altuia, care e baza morală a democrației.

Foarte mulți din cărturarii noștri sînt inteligenți, talentați, rafinați și extrem de artiști, dar, sufletește, sînt grosieri și bădărani : lustru și mizerie. Evocă însuși destinul barbarului.

Nimic nu prinde mai ușor la un astfel de cărturar decît poza aristocratico-estetică. Dar pe de altă parte pentru un gust adevărat subțire nu cunosc poză mai ieftină, mai ușor de susținut, tocmai fiindcă e mai întîi simplă și apoi foarte comodă. Cînd ești egoist din fire și pretinzi totuși că ești generos trebuie să faci o mulțime de gesturi, să te ții la un anumit nivel ca să-ți păstrezi masca și reputația ei. Oricum, e incomod. Ce poate fi mai simplu însă decît să găsești o doctrină și încă reputată, elegantă care să-ți teoretizeze lipsurile, să-ți preamărească ca pe o valoare egoismul ?

Să nu exagerăm însă în pesimism asupra unora din intelectualii noștri. Cînd e numai literat, intelectualul are tendințe către subiectivism, capricii și aristocratism oriunde. Un poet ori eseist e de obicei cezarian. Un inginer ori medic care înțeleg însă determinismul legii, valoarea obiectivă a faptului, virtutea umilă și anonimă a masei, sînt de obicei democrați. Educația pozitivă e aproape totdeauna generoasă. Ea pleacă din bun simț și din cumințenia ponderată.

Așa se explică cum mișcarea reacționară maurassistă n-are adepți decît printre literați, și aici, și aiurea. De aceea și pericolul ei ni se pare foarte limitat. Cînd plutonierul-major citește și vrea să fie distins, atunci devine dictatorial și aristocrat. El dă sfaturi Europei și plînge pe biata Franță că se cramponează de regimul democratic. Dar de aceste onorabile cazuri de conștiință realitatea nu e ținută să iee seama.

CRIZA MONDIALĂ

I

Cînd în 1848, după publicarea *Manifestului,* Engels și Marx au anunțat faimoasa lor teorie a crizelor, spiritele cumpănite și realiste au ridicat din umeri și au surîs. Și unul, și altul cunoșteau la perfecție organizarea industriei engleze, care constituia, în acea vreme, ambianța cea mai favorabilă pentru orice experiență socialistă. Ceea ce a compromis însă constatările lor a fost alura strict profetică sub care le-au prezentat. Engels, în special, anunța aceste crize la perioade fixe, precise, de cîte zece ani. Prima criză trebuind să aibă loc în 1857, celelalte ar fi urmat regulat în 1867, 1877, 1887 etc. Intransigența dogmatică a șefului socialist abia dacă admitea aproximații de un an.

Dar cea mai mare parte din anii anunțați au trecut fără nici o dificultate. În materie de profeție, ca și la ghicitoarele obișnuite, orice inexactitate aduce imediat ridicul. Pithia nu are drept să se înșele măcar cu o iotă. Cu cît e mai precisă o profeție, cu atît e mai expusă. Așadar, teoria a rămas îngropată sub zîmbete. Cu toate acestea, concluziile celor doi conducători ai lumii muncitorești erau nete și limpezi.

Raționamentul lor se cunoaște. Crizele sînt o consecință directă a legii concentrării. Capitalul mare expropriază pe cel mic.

Magazinul „Bon marché", cu mai puține cheltuieli de administrație, suprimă pe micul negustor de peste drum. În fiecare zi, sînt mai puțini proprietari și tot mai mulți proletari, fiindcă fostul mic patron a devenit acum și el, prin legea concetrării crescînde, proletar.

Dar, dacă proletarizarea crește, puterea de consumație descrește odată cu sărăcia progresivă. Pe de altă parte însă, avantajele întreprinderilor mari sporesc în fiecare zi producția. Vom avea deci, fatal, crize de supraproducție și, concomitent, de subconsumație.

Din toate legile marxiste, concentrarea a fost mereu confirmată de fapte. Dar dacă evoluția către concentrare e adevărată, legea crizelor, care e simplul ei corolar, e și ea adevărată. Totuși, crizele anunțate de Engels n-au avut loc. Acest lucru se explică printr-o serie de cauze care nu puteau fi cunoscute la 1850. Imediat după această dată, Europa a intrat pe calea unei intense politici economice-coloniale. Debușeurile s-au deschis, infinite. Afacerile au găsit nenumărate plasamente. Rentele coloniale au putut mulțumi și pe patroni și pe lucrători.

Crizele calculate numai pentru debușeurile europene n-au mai avut loc. Dar în timpul războiului mondial coloniile s-au organizat pe seama lor proprie. Debușeurile au început să se închidă. Vechea profeție a lui Marx începe să devină de actualitate. Orice statistică a producției și a consumației mondiale ne arată clar acest lucru. Dacă producția a crescut, de pildă, cu coeficientul 8 sau 10, consumația — cu toată civilizarea maselor și, deci, a creșterii nevoilor lor de confort — n-a crescut decît cu coeficientul 3 sau 4.

Toată lumea știe azi boala cronică de care sufere regimul capitalist. Ceea ce face puterea de prosperitate și a

adus înflorirea celei mai strălucitoare civilizații pe care a avut-o lumea, cu ajutorul regimului burghez, e sforțarea individuală pentru maximum de cîștig.

Stimulent puternic de o mare realitate psihologică, goana după avere a putut să ne dea tot ce avem azi ca perfecțiune tehnică, cultură, confort. Dar tocmai acest postulat psihologic, care constituie gloria și forța regimului în care trăim, constituie și mizeria sa. Se poate zice că organizația capitalistă sufere de „le défaut de ses qualités". Lăcomia de cîștig poate merge pînă la forme morbide. Ea constituie, adeseori, în orbirea ei, un element anarhic. Producția nu mai are limite, — concurența, boicotul, distrugerea mărfurilor urmează. Nimic nu se mai poate adapta la împrejurări, nu se mai poate sistematiza. Fiecare merge de capul său. Nimeni nu știe ce plănuiește vecinul. Obsesia halucinantă a îmbogățirii finale devine o formulă strict individuală. Numai astfel e posibil ca la noi în țară grînele să putrezească nevîndute, iar în Anglia să moară de foame 3 milioane de oameni ; numai așa e posibil ca la noi cafeaua să aibă prețuri colosale și în Brazilia să fie aruncată în mare spre a diminua oferta cu milioane de tone de cafea. Oricine va admite că o organizare economică, în care docurile gem de stocuri imense de mărfuri nevîndute și care totuși are peste 15 milioane de șomeri, nu e organizație sănătoasă.

Dar pentru noi problema se pune în termeni și mai generali decît o pune Marx pe terenul strict economic. În orice grup, există o strictă interdependență a tuturor funcțiunilor — de la politică și economie, pînă la religie și estetică. Criza mondială le-a atins pe toate. Ne trebuie o explicație mai comprehensivă.

Am văzut în articolele precedente că ceea ce caracterizează societățile de azi e o lege de suprimare a individului și de dezvoltare a cadrelor colective ale societății. Cu toate acestea, acest fenomen nu e egal dezvoltat pe toate punctele globului. Aici, reziduri de mentalitate individualistă domină încă. E cazul țărilor înapoiate. Dincolo, însă, în America de pildă, colectivizarea e aproape completă. Individul e socializat. Trăim azi două momente deosebite de evoluție socială, care coexistă unul lîngă altul. *Antinomia, care provoacă dezordinea mondială de astăzi, e aceea dintre vechile forme ale liberalismului individualist și acelea ale colectivizării vieții.* Aici producția e încă în

funcție de anarhie individualistă, dincolo ea e rațională și seriată.

Dar puterea de consumație a țărilor de formă veche, individualistă e invers proporțională cu puterea de producție a țărilor de concentrare și socializare accentuată. Mentalitatea, cultura, arta, moravurile acestor două tipuri de țări nu se potrivesc între ele. Acesta e marele dualism al momentului de față, dualism explicabil prin inegalitatea de evoluție în care se găsesc țările pămîntului. Mîine, e evident că socializarea crescîndă va angrena în mersul ei toate popoarele. Dar astăzi tranziția, cu două momente diferite care trăiesc împreună, e penibilă.

Din cele ce urmează se va vedea că cele trei aspecte, ale crizei : economică, politică, morală, sînt explicate de acest dualism al lumii de astăzi. Problema industriei, a crizei agrare, a petrolului, a democrației, a partidelor politice sînt toate exemplificări copioase ale acestei legi generale.

Omenirea civilizată cuprinde două categorii de țări : țări cu regim quasi-socializat, care tind mereu către supra-producție, și țări cu vechi regim individualist, sărăcite prin scăderea imensă a prețurilor, provocată de perfecția tehnică, de supra-producția țărilor colectivizate. Dar, la rîndul lor, aceste țări nu pot fi consumatoare fiindcă puterea lor de cumpărare e scăzută prin pauperizarea lor crescîndă. Prin aceasta, ele provoacă criza și în țările cu regim social înaintat. Cu un cuvînt, iată cheia mizeriei.

II

La Viena, în primii ani după război. La colțul dintre Kärtnerstrasse și Ring un domn bătrîn, cu dinți de aur și cu o fostă redingotă neagră, întinde mîna și cerșește. Privirea sa e stinsă, maxilarul inferior căzut, barba nerasă de cîteva zile. Dar în ținuta, în figura, în costumul său, astăzi în zdrențe, plutește nu știu ce distincție inanalizabilă. E un fost *rentier*, — mai degrabă „fostul rentier", devenit noțiune abstractă. E strigoiul unei organizații economice apuse. Și nu-l găsim numai la Viena. El trăiește în aceleași condiții la Praga, Berlin, Varșovia, Budapesta. Mai puțin la Paris și la Londra.

În apogeul său, capitalismul putea întreține destul de larg pe acești beneficiari ai superstiției capitalului. Posesiunea era suficientă, ea nu avea nevoie să fie justificată de muncă. Acum două, trei decenii exista, în Europa, fericita rasă a tăietorilor de cupoane. Viața lor era liniștită, inutilă și fericită. Paraziți ai dreptului de succesiune, ei trăiau larg, anonimi și adeseori izolați de mediul social, claustrați în propriul lor confort. Azi, rentierul comod și izolat a dispărut aproape peste tot. Iată două rezultate imediate ale marelui război : dispariția solidarilor izolați și a farnienților, care pot trăi plăcut fără să muncească.

E un fapt cunoscut de toată lumea că fiii marilor lorzi arhimilionari, — ba chiar și fiul ducelui de Wales, nepot al marii regine Virginia, — sînt astăzi funcționari de bancă sau de fabrică. Munca e acceptată de toată lumea. Cea mai sfidătoare și mai nedreaptă figură a organizației capitaliste era, fără îndoială, rentierul. Directorul de bancă, de fabrică, comerciantul, chiar speculatorul la bursă își justificau misiunea, printr-o viață de muncă, de concepție ori măcar de frămîntare emotivă. Dar deținătorul de titluri, produs de lux al unui regim economic prosper, putea să se plimbe fără să facă nimic, să stea unde-i place, să facă ce vrea. El trăia oarecum în afară de societate și de preocupările ei. Perioada marilor inflații, care a redus, între 70 la sută și zero valoarea monedei, a distrus aproape în toate țările pe proprietarii de numerar. Dar chiar cei care mai posedau imobile au trebuit să găsească ceva de lucru. Organizarea economică de după război, frămîntată de crize și crahuri formidabile, a adus o enormă instabilitate a averilor. Nimeni nu putea ști dacă mîine nu va fi sărac.

Individul a fost angrenat în mulțime, zmuls din splendida lui izolare, silit să devină o rotiță în mecanismul grupului. Asistăm, după război, la o enormă presiune a colectivității asupra indivizilor. Vechea antinomie „individ-societate", fruct al mentalității liberale manchesteriene, e lipsită azi de rost. Individul nu mai poate fi considerat ca o entitate metafizică, ca o valoare în sine, de care nimeni nu mai poate să se atingă. Proporțiile valorii lui au fost reduse la relativismul istoric. Căci doar au existat societăți care n-au cunoscut individul.

În unele triburi, indivizii n-au nici nume specific : ei poartă numele gintii, „nomen gentilicium". Viața indivi-

dual caracterizează o anumită etapă și atîta tot. Ea nu are valoare eternă. Azi societatea și-a retras concesiile. Individul a fost socializat din nou. Iată cîteva exemple din care se va înțelege acest lucru.

Înainte de război, producția era calitativă : se fabricau o infinitate de obiecte, de infinite calități ca să poată satisface toate capriciile. Astăzi, fabricația e standardizată. Sîntem siliți să întrebuințăm numai cîteva tipuri din orice fabricație. Industria europeană — minus cea germană care s-a raționalizat — mai rezistă la vechiul procedeu. Dar cît va mai putea rezista ?

În ordinea socială, dezvoltarea imensă a opiniei publice face ca individul să trăiască aproape mereu în stare de mulțime. Meetinguri, asociații, adunări, crize de panică sau procesiuni de tot felul acaparează sufletul cetățeanului, îl nivelează și-l adaptează mereu numai la elanul colectiv. E probabil că exodul de la sate la orașe — fenomen constatat pretutindeni — are diferite cauze. Dar una din ele e și nevoia de aglomerație, necesitatea omului de azi de a trăi, concentrat, în furnicare. Colectivizarea cuprinde încetul cu încetul toate nevoile vieții noastre. Opiniile izolate, eroice, contra mediului social nu mai importă ca pe vremea modelor liberale ori anarhiste.

Totul se efectuează în grup. Viața noastră de azi e ca a albinelor ori a termitelor. Locuim în case enorme, în „building"-uri care pot adăposti mii de oameni și care amintesc falansterele bietului Fourier ; nu mai mîncăm patriarhal la masa căminului familiar, ci din ce în ce mai mult în restaurante (în America și Germania, unele pot hrăni deodată cîteva mii de persoane) ; ne îmbrăcăm la fel români și sud americani, japonezi și spanioli, cu același costum impus de aceeași modă ; ne distrăm în cluburi, ne apărăm interesele în sindicate. Culoarea locală, caracterul specific se estompează în cenușiu pînă la o mijlocie matematică, uniformizate de radio, de cinematograf și de călătorii. Particularismul e violent expropriat și socializat ca bun comun.

Dacă socializarea vieții individuale e prima lege a timpului nostru, concentrarea grupurilor e a doua. În ordinea corporativă, sindicatele se grupează în confederații naționale și internaționale, în ordinea politică grupările tind, pînă și în individualista Franță, la formațiuni de mari partide, după modelul englez ori american. Statele,

ele însele, după o politică de extrem naționalism, simt insuficiența atomizării, a morcelării intereselor și tind către vaste formațiuni continentale. Ideea federalizării Europei, panamericanismul, paniberismul statelor din America de Sud, — toate sînt născuințe care pleacă din aceeași nevoie de concentrare politică. Nu mai vorbim de ordinea economică, unde legea lui Marx s-a verificat și se verifică din plin în fiecare zi. Carteluri, concerne, trusturi, apoi alianțe economice agrare, industriale, cooperative și obștii agricole ; — regrupare și iar regrupare peste tot.

Trăim așadar o epocă în care individul e mereu mai acaparat de mediu, în care nu importă decît cadrul colectiv și în care grupurile de tot felul duc la formațiuni din ce în ce mai vaste. Această revoluționare se efectuează lent, pe nesimțite. Ca și burghezul gentilom al lui Molière, care făcea proză fără să știe, noi trăim o socializare de care nu ne dăm seama. În primii ani ai creștinismului, nimeni nu-și putea da seamă de dezvoltarea uriașă a acestei mișcări. Dacă trebuie să credem pe Anatole France, Ponțiu Pilat, bătrîn, uitase pînă și de episodul lui Isus, pe care-l confunda cu alte cazuri similare. Marile revoluții se realizează inconștient. Dar vechile forțe individualiste persistă încă. În această antinomie, stă marea criză de azi. Acest fenomen îl vom descrie.

III

Am în fața ochilor o estampă de Gavarni, din primii ani ai republicii a doua. Un domn în domino iese de la balul Operei. Mustața subțire, învîrtită în sus după cochetăria supremă a vremii, accentuează nu știu ce surîs de triumf și beatitudine. În jurul său, becurile de gaz luminează strident cafenelele, vestitele cafenele ale marilor bulevarde, unde freamătul vieții pulsează nestînjenit de nici o grijă, unde eterna boemă în etern carnaval nu știe decît să rîdă și să cînte. Și, fără îndoială, prietenul nostru se îndreaptă și el către locurile unde tovărășiile galante se leagănă în ritmuri de Offenbach, unde se repetă ultima glumă din ultimul vodevil de Meilhac și Halévy, unde se citește Armand Silvestre, Paul de Kock și, ceva mai tîrziu, Courteline. Aceiași oameni șuieră la Viena valsurile

de Johann Strauss și pleacă de la St. Petersburg să petreacă ierni primăvăratece pe Coasta de azur.

Pe bătrînul continent, care a cunoscut inchiziția și epidemiile de ciumă, războaie de sute de ani și înfometări aproape egale, s-a coborît paradisul. Oamenii sînt fericiți : nici un demon și nici o nostalgie nu și-a înfipt ghearа în sufletul lor. Nici un suflu de tragedie, nici o sumbră presimțire nu turbură idila lor, după care viața nu cunoaște altă surpriză decît quiprocoul de comedie bufă și nici o altă plictiseală decît aceea de a tăia cupoane. În această epocă de aur, răsfățată întru toate, un englez care s-a sinucis a putut lăsa această justificare a gestului său : „Prea mulți bumbi de îmbumbiat și de dezbumbiat !“ Nu se poate zice că omenirea nu era dificilă !

Singurii „trouble-fête“ de adevărat prost gust, din acele divine vremuri, erau anarhiștii, în genul Caserio, care ucideau din cînd în cînd cîte un suveran. Dar și aceste intermezzo-uri erau considerate, oricum, ca un spectacol amuzant.

Un anchetator al unui mare ziar german a pus cititorilor săi această întrebare : „În ce epocă a istoriei ați fi preferat să trăiți ?“ Dacă m-ar fi întrebat, aș fi răspuns fără urmă de ezitare : „În Europa, între 1870 și 1910“.

În adevăr, niciodată liniștea și mulțumirea n-au domnit pe această planetă ca în acel răstimp. Capitalismul în apogeu, găsise infinite debușeuri în colonii. Aurul, petrolul, cauciucul curgeau către metropole în nave supraîncărcate. Indigenii primeau, ce-i drept, în schimb, toată manufactura pe care țările protectoare, în infinita lor solicitudine, binevoiau să le-o trimită. Din beneficiul imens al patronilor curgea ceva și în buzunarele muncitorilor. Producția, ajutată de știința pozitivă, în care se credea ca într-o religie, creștea în fiecare zi.

Se înfiripase la spiritele bine cugetătoare un fel de superstiție a progresului continuu. Abundența curgea în șuvoaie, din plin, pe toate cărările. După 1870, războaiele păreau a fi înlăturate și coșmarul lor nu mai chinuia pe nimeni. Lăcomia de pămînt, formă de cucerire medievală, înlocuită acum cu cucerirea de „zone de influență“ economică, nu mai interesa pe nimeni. Astfel, îngerul morții nu-și mai flutura aripile peste pămînturile Europei, fiindcă fusese gonit, departe, pe alte țărmuri. Ce puteau face oamenii decît să petreacă ?

Acest vis frumos, unic poate în istoria societăților omenești, a durat pînă aproape de 1910, cînd a început să se simtă pregătirea marelui flagel. A urmat apoi groaznicul război. Cînd s-a semnat armistițiul și oamenii și-au reluat munca, primele dificultăți au fost atribuite dezastrelor războiului. Dar, muncitori harnici și inteligenți, popoarele Europei au reușit să refacă quantumul producției antebelice, ba chiar să-l întreacă. Rănile războiului s-au pansat. Totuși dificultățile creșteau. S-a văzut atunci, printr-o revelație subită și teribilă, că vina greutăților nu e numai a marelui război. Popoarele primitive, cu tratament colonial, nutrite cu capitaluri europene, își alcătuiseră o industrie și o organizație bancară proprie. De azi înainte, ele se puteau dispensa de „protecția“ binevoitoare a Europei. Dincolo, peste Ocean, adunînd în timpul războiului trei sferturi din aurul băncilor din lume, ajutată de un sol cu resurse infinite și de oameni muncitori, America producea acum aproape cît toate țările Europei la un loc. Din 1926, țările agrare și-au văzut scăzut pînă aproape de jumătate prețul produselor lor. Dar, în același timp, sărăcite, ele nu mai puteau cumpăra produsele țărilor industriale. Una după alta, țările și-au închis o parte din fabrici. Muncitorii au fost concediați. Răul a trecut dincolo, peste Ocean și, astăzi, omenirea civilizată numără aproape cincisprezece milioane de oameni fără lucru.

Brusc, la o răspîntie, epoca s-a schimbat. Astăzi, peste tot, îngrijorare și suferință. Frunțile s-au încrețit și cîntările au amuțit pe buze. Viața ușoară de operetă s-a stins fără ecou posibil. Europa trăiește cu grija zilei de mîine și aproape în perpetuă panică. Averile au devenit instabile, capitalurile evadează din țări cu greutăți, în depuneri sigure, către țări mai fericite. O lichidare febrilă, în care fiecare caută să strîngă ce poate, se efectuează de la un capăt la celalt al Europei. Zvonuri lugubre de alianțe războinice se aud iarăși. Teama de revoluție nu lasă să doarmă pe burghezul tihnit din Anglia, Germania ori Italia. Îngrozită de negre perspective, burghezimea crede că mîntuirea poate veni din dictaturi și tiranii de dreapta, care în același timp vor împușca lucrătorii și vor face uzinele să fumege iarăși.

Opereta s-a sfîrșit într-o shakespeariană tragedie. Fiecare doarme rău și visează și mai rău. Mulți încep să-și piardă încrederea în starea actuală de lucruri. Firește, în

țările înapoiate, mai puțin rezistente economicește, grija și frica e și mai mare.

În sesiunea ordinară a Ligii Națiunilor, la Geneva, în septembrie, aceste temeri și îngrijorări erau împărtășite de reprezentanții tuturor țărilor. Criza a devenit în adevăr mondială.

Se zice că Talleyrand spunea că cei care n-au cunoscut viața dinainte de marea revoluție nu știu ce înseamnă dulceața de a trăi. Europeanul de rînd e obsedat să revină la dulcea viață dinaintea războiului. Dar istoria nu e reversibilă. Trecutul nu se poate readuce. Visul sterp al revenirii la viața antebelică paralizează eforturile actuale. Stăm cu brațele încrucișate și cu ochii pironiți la această fantomă. Această preocupare amintește de îndărătnicia economiștilor deflaționiști, care voiau revalorizarea monedelor scăzute. E necesar însă să stabilizăm prezentul, acest prezent care se prezintă cu alte caractere și cu alte nevoi. Căci istoria e o creație mereu inedită și nu o plată repetiție. Analiza și studiul momentului de față nu sînt numai o consolație, dar azi, chiar o datorie.

APUSUL LIBERALISMULUI EUROPEAN

Libertatea e un concept negativ. Ea nu are o existență autonomă. E doar numai contrarul sclaviei, o noțiune opusă care s-a format printr-o asociație de contrast. Starea naturală a societăților omenești, așa cum le prezintă istoria, e aservirea. Ca să obținem libertatea e de ajuns să înlăturăm starea de robie, fără să mai căutăm a crea o stare specială care se cheamă libertatea. Libertatea reiese spontan, pur și simplu din suprimarea opresiunii.

Luptătorii ideologiei revoluției franceze n-au observat acest lucru. Ei n-au înțeles că e de ajuns să îndepărteze absolutismul. Ei au încercat să creeze o stare specială care să se cheme regimul liberator. A început atunci o glorificare expresă a individului și tendința de a crea o civilizație individualistă. În ordinea economică, nu s-au mulțumit cu formula „laisser faire". Au mers mai departe și, după modelul unei epoci a dreptului roman, au creat

dreptul de abuz. Fiecare face ce vrea și ce crede de cuviință. Nu există altă autoritate decît conștiința, saturația, ori chiar capriciul individual. Cum toate sistemele nasc și excesele lor, liberalismul, ideal etic suprem pe la 1860, a creat anarhismul, paradisul expansiunii individuale neînfrînte. Din această atmosferă ideologică, s-a degajat ca o axiomă de fericire socială liberalismul generos.

Toate clasele aveau interesul atunci să susțină această ideologie. Noblețea, în numele liberalismului, opera revendicările, punea punct unei politici revoluționare.

Dacă oricine are drept la libertate, oricare ar fi ura contra nobleței, trebuie recunoscut că are și ea dreptul la viață.

Cu ideea de libertate, marii burghezi își păstrau privilegiile și se bucurau de uzufructul lor. Clasele populare, nedezrobite încă în toate țările, sperau de la victoria ideii de libertate mîntuirea și eliberarea lor totală.

Starea economică prosperă favoriza și ea aceste curente. Astfel „tout était pour le mieux" în societatea europeană. Pe această idee s-au creat atunci nu numai sociologii și sisteme de morală, dar coduri, legislații, estetici, reguli de manieră etc. Libertatea a intrat adînc în moravuri și, la popoare individualiste și prin originea lor etnică, cum sînt francezii, acest mit valorează azi cît o condiție de viață.

A fost atunci epoca de aur a politicii liberale în toate țările Europei. De la un capăt la altul, toate țările și-au creat partide liberale. Au apărut în nobila și inchizitoarea Spanie, în democrata Anglie, în Germania, în Rusia, Belgia, Italia și în cea mai mare parte de țări. Deviza era eliberarea burgheză, eliberarea completă de orice ipoteză de revenire a conservatorismului feodal.

* * *

Dar liberalismul în politică, ca și în economie, înseamnă înlăturarea unei forțe de apăsare, curățirea unui teren. Libertatea e o condiție de lucru, un început de acțiune, un punct de plecare, ea nu poate constitui un scop final. După asigurarea libertății, trebuie afirmarea unui alt principiu pozitiv, creator. Pe de altă parte, libertatea concepută, absolut, metafizic, începea să nu mai mulțu-

measca noua grupare de forțe în Europa, la începutul veacului al XX-lea.

Libertate însemna continuarea luptei cu aceleași instrumente, fiecare păstrînd ceea ce avea, adică consacrarea privilegiilor. Cel bogat putea spolia în liniște, fiindcă regimul îi garanta libertatea de a exploata. Proletariatul ridicat în unele țări pînă la cucerirea puterii politice nu se mai mulțumea cu *democrația politică* a garantării libertăților publice. Ea i se părea insuficientă, dacă nu era întovărășită și de *democrația socială* a egalizării economice, a unei repartiții mai juste a beneficiului.

Concentrarea capitalurilor, concentrarea grupurilor, tendința către socializare sub toate formele mereu în creștere, tendință pe care am descris-o într-un articol trecut, făcea și ea din ce în ce mai puțin actuală politica individualistă.

Spiritul de solidaritate și de integrare în grup începea să înlocuiască peste tot frenezia drepturilor imprescriptibile și nelimitate ale individului.

Clasele superioare însă, în tendința lor de diversiune față de problema democrației sociale din ce în ce mai insistent pusă, căutau să mențină luptele în cadrul vechii democrații politice. Exercitînd masele mereu cu vechea ideologie libertară, atențiunea lor era sustrasă de la obiectivul mai grav al repartiției mai drepte a cîștigurilor, de la nivelarea condițiilor economice.

Astfel s-a întîmplat imediat după război. Acest fenomen curios, *ideea de libertate, a devenit azi un principiu conservator* susținut în Europa — poate cu excepția Franței, — de către partidele de dreapta, care se găsesc în *defensivă* permanentă.

Partidele liberale, revoluționare și generoase la 1848, sînt azi în decadență pretutindeni. Faimosul partid liberal englez, așa de puternic înainte de război, e azi în descompunere. Dacă altădată el număra peste două sute de deputați în Camera Comunelor, el s-a redus astăzi la treizeci, patruzeci. El nu mai e un factor decisiv în viața politică a Marii Britanii. Nu e luat în considerație decît cînd un alt partid puternic are nevoie de o mică majoritate. Comprimat între cele două mari partide care reprezintă realitatea social-engleză, partidul liberal, exponent al unui principiu caduc și dezafectat, se topește zi cu zi. Același lucru s-a petrecut în Belgia. Și acolo, falnicul

partid liberal de altădată nu mai găsește nici un substrat social. Căci nimic din structura economică și socială de azi nu mai necesită o astfel de organizație politică. În Franța, partidul radical, partidul libertarilor violenți, de altădată, al lui Blanqui și Clemenceau, a trebuit să-și adauge cuvîntul „socialist" și, devenit „radical-socialist", să se preocupe, în afară de „drepturile omului" și de problemele „democrației sociale", de soarta și nevoile muncitorilor. În Italia, vechiul liberalism s-a stins — cel puțin pentru moment, — complet, odată cu dispariția giolitismului. În Germania, partidul democrat, reprezentînd vechile idealuri ale democrației pur politice, e în completă descompunere și ultimele alegeri i-au dat lovitura de grație.

Să mai vorbim de situația partidului liberal la noi în țară? Ajutat în evoluția sa de mișcarea liberală europeană, pe atunci în floare, el a crescut și a devenit puternic, atît timp cît a reprezentat ideile de progres și renovare.

Azi, devenit partid de dreapta, mai exact, în configurația de acum, „centru-dreapta", luptă pentru principiile conservatoare ale marii burghezii.

Pretutindeni, astfel, liberalismul de altădată, s-a transformat complet, ori a dispărut. Partide noi, de revendicări sociale în raport cu vremea, i-au ruinat aripa stîngă și tot suportul său generos. Aripa dreaptă i-a fost sfărîmată de diferite grupări fasciste și dictatoriale. Iar năzuința societăților moderne, profund anti-individualistă, procesul contemporan de înglobare a individului în masă, i-a suprimat oarecum însăși rațiunea de a fi și justificarea sa teoretică.

Forțele sociale sînt astăzi pentru acțiuni colective : fie de dreapta, cu ajutorul burgheziei, a preoților și militarilor, fie de stînga, cu muncitorii.

Nimeni nu mai face însă din veleitățile capricioase ale omului singuratec un principiu de luptă socială.

ÎNTRE POLITICĂ ȘI TEHNICĂ

Cu toată criza economică înspăimîntătoare, care paralizează de la un capăt la celalt întreaga planetă, regimurile dictatoriale nu se găsesc, azi, sub o stea fericită. Rînd

pe rînd, mirajul lor se risipește. Forța lor creatoare, elanul lor constructor, singure motive ale suprimării libertăților publice, au dat peste tot un lamentabil faliment. Forțele reacționare nu-și mai justifică azi acțiunea pe panaceul dictaturii. Și atunci au găsit o nouă rețetă pentru a ferici popoarele după metoda lor. Politica e, în zilele noastre, pretutindeni în mîinile maselor. Așadar, trebuie înlăturată politica. Ea strică tot. Mulțimea poate strica, poate, sub focul baricadelor, înlătura ruinele unei lumi în decrepitudine. Ea nu poate construi, fiindcă îi lipsește competența, specializarea, talentul tehnic. Să revenim așadar la simpla și practica gospodărie, cel puțin pentru o bucată de vreme. Iată noua deviză a curentelor de dreapta. Firește, o serie de publiciști români s-au grăbit să-și apropie noul talisman. Mîntuirea va veni de la întronarea tehnică în trebile statului și de la izgonirea politicii.

Iluzia preponderenței tehnice și a economiei în dauna politicii nu e nouă. Ea a ademenit cîndva pe socialiștii utopici, Saint-Simon, Proudhon, care cereau ca societatea să fie condusă, ca și societățile pur comerciale, de consilii de administrație, preocupate să asigure numai gestiunea, nu și autoritatea statului. Sindicaliștii au aprobat acest punct de vedere, ca și regaliștii lui Maurras sau fasciștii lui Mussolini. S-a construit atunci faimosul mit al statului profesional ori corporativ.

*
* *

Am putea să ne întrebăm cum ar putea guverna, date fiind pasiunile, capriciile și spiritul de revolte ori de dominație al societăților moderne, aceste guverne de simplă „gestiune", lipsite de spiritul autoritar. Dar să admitem provizor că ele s-ar putea realiza. Eliminînd însă complet politica din viața statului, urmează a elimina, în același timp, și controlul. Ce înseamnă însă o gestiune fără control ? Afară de ipoteza idilică și ideală a unor societăți perfecte din punct de vedere moral, orice gospodărie care se știe necontrolată cade fatal în corupție. Și toate avantajele competenței și talentului tehnic nu vor putea egala dezastrele spiritului concesionar. Se poate zice însă : ca și în vechiul regim, controlul va fi făcut de capul statului.

Oricît ar fi de universal un om, el nu poate fi în același timp inginer, militar, artist, medic etc. Monarhul nu va putea exercita controlul în toate aceste ipoteze. Oricît ar fi de infectate de „mamelucism" parlamentele noastre, oricum, măcar opoziția poate denunța opiniei publice și presei abuzurile.

În timpul războiului, Anglia și Germania au încercat guverne mixte, compuse din oameni de afaceri, pe lîngă politici. Toată lumea își aduce aminte de trista experiență a lui Helfferich, în Germania. În Anglia, aceste guverne de „tehnicieni" au ajuns la rezultatele dezastruoase. Miniștrii tehnicieni lucrau fiecare pe cont propriu. Guvernul nu avea nici o unitate, nici o directivă generală. Iar spiritul de suspiciune față de gestiunea oamenilor de afaceri ajunsese la culme.

*
* *

Față de aceste dificultăți, s-a găsit o altă ieșire. Controlul parlamentar fiind necesar, pe de altă parte, parlamentele politice fiind insuficiente, s-a recurs la ideea parlamentelor pe profesiune, la parlamentele corporative. Cîtă cerneală vărsată pentru a cînta gloria acestor ingenioase soluții ! În ce privește însă succesul practic, el s-a arătat mai modest și mai zgîrcit. Anume, s-a văzut că criteriul de selecțiune al acestor corpuri profesionale nu e cel tehnic, ci, tot cel politic. Nu reușește cel mai competent profesor, croitor ori medic, ci, de obicei, cel mai talentat la vorbă ori în arta de a convinge dintre ei, adică cel mai bun de gură și cel mai seducător, într-atît de adînc infiltrată în sufletul omenesc. Dar chiar dacă ar reuși cel mai competent specialist dintr-o profesiune, aceasta nu ar însemna încă cine știe ce. A fi bun mecanic, de pildă, nu înseamnă numaidecît că te pricepi în politica metalurgică, în necesitățile ei de protecție ori de liber schimb.

Dificultatea cea mare însă e de a face să funcționeze organic și unitar un asemenea parlament compus dintr-atîtea egoisme particulare. Căci fiecare profesiune va voi să predomine, s-ar închide în interesele ei speciale, ar pleca de la optica sa proprie. Am ajunge la un *neo-feudalism* de interese private. Unde s-ar mai găsi atunci unitatea statului ?

Omul politic, de cultură generală și nelegat de o anume profesie, are spiritul mai vast pentru a putea desprinde interesul general.

Și apoi ceea ce desparte pe oameni în categorii, în partide, în grupuri nu sînt numai interesele tehnice, profesionale. Sînt motive etnice, religioase (în Belgia, Germania etc., sînt partide politice pur confesionale), culturale etc. A crede că ceea ce desparte pe om e numai profesiunea sa înseamnă a pleca de la un punct de vedere extrem de materialist. Convingeri, credințe, aspirații pur sufletești îi grupează adesea. Un parlament adevărat reprezentativ trebuie să ne înfățișeze omul global, cu toate trebuințele sale. Parlamentele corporative realizează *omul mutilat*. Vechea politică, încercată de experiența generațiilor, are meritul de a reprezenta *omul total*, omul complex de azi. Și măcar atîta ar fi de ajuns.

DIN PERIODICE

IMPORTANȚA SOCIOLOGICĂ A LUI GABR. TARDE[1]

Puțini scriitori contemporani au atins în mișcarea culturală europeană a ultimelor decenii un succes așa de unanim ca sociologul Gabriel Tarde. Aproape toate limbile mai însemnate și-au apropiat contururile așa de seducătoare, îmbrăcate totdeauna într-o formă strălucită, ale acestei nervoase și suple gîndiri care a fost Tarde. Nu aceste aspecte, însă, atrag atenția sociologului. Ceea ce interesează e valoarea strict sociologică a sistemului său, închegarea pur cauzală privită numai sub punctul de vedere obiectiv al criteriului științific. Astfel considerată, doctrina lui Tarde e departe de a fi satisfăcătoare. Pentru noi, sistemul sociologic al lui Tarde nu numai că n-a contribuit cu nimic la închegarea acestei șovăitoare științe, care e sociologia, dar, din contră, i-a sugerat defecte de metodă, generalizări pripite de legi, atitudini aprioriee însoțite cîteodată și de demonstrații subiective. În general, sistemul lui Tarde prezintă defecte, mai ales din două puncte de vedere : din acela al factorilor pe care el i-a considerat ca primordiali în viața societăților și din acela al metodei sale.

Fenomenele pe care le găsește Tarde esențiale în orice societate sînt, după cum se știe, *imitația, invenția și opoziția*. Trebuie să adăugăm, încă de la prima vedere, că aceste trei fenomene nu sînt rezultatul unei investigații stricte de observație ori experiență, ci din contră trei concepte metafizice ridicate la rangul de substrat universal social. *Imitația* la Tarde e un fenomen unic, impregnat de un monism exagerat care amintește foarte ușor feno-

[1] Concluziile unor lucrări ținute la Seminarul de Sociologie al d-lui profesor Rădulescu-Pogoneanu.

menul unic și primordial al marilor metafizicieni : ideea la Platon, substanța la Spinoza, monada lui Leibniz sau voința lui Schopenhauer.

Afară de această coloratură metafizică, imitația, privită ca fenomen social, e insuficientă în explicații.

Departe de a fi un fenomen primar, cum crede Tarde, imitația nu poate fi decît unul derivat, căci faptul că două ființe se imită nu explică de loc *de ce* se imită. Ca cineva să fie apt de a imita ceva, se presupune că trebuie să aibă anume aptitudini și anume afinități cu individul pe care-l imită. Care sînt aceste aptitudini ? Giddings crede a le fi găsit în ceea ce numește el „conscience de l'espèce [2]", adică conștiința asemănării, care trebuie să preceadă, ca să facă posibilă o imitație. Indiferent dacă această „conștiință a speciei" e sau nu fenomenul primar, importanța de factor primordial dată imitației cade, căci se poate vedea ușor, că ea nu apare decît atunci cînd e preparată printr-un act precedent.

Tot așa de insuficient privit e și al doilea fenomen indicat de Tarde : *invenția*.

Desigur, e greu de vorbit de o invenție eminamente personală, așa cum vrea Tarde. Nu pot face abstracție cu totul de aportul social. Invențiile nu sînt fenomene misterioase, creațiuni *ex nihilo*, azvîrlite ici și colo de jocul capricios al hazardului ; determinismul social, cu influența sa lentă, aproape invizibilă, decide despre tot. Punctul de vedere prea individualist al lui Tarde n-a făcut decît să repete în sociologie paginile admirabile ca literatură și morală, dar care nu pot mulțumi știința, ale unui Carlyle, Ibsen sau Nietzsche.

Cel de al treilea fenomen, *opoziția* nici el nu e mai fericit găsit. De la prima vedere, el amintește în întregime construcțiile logice absolute ale scolasticei. Cine ar putea vorbi azi de o opoziție absolut tranșată a fenomenelor naturii, atunci cînd peste tot natura își face parcă o plăcere din a-și amesteca, din a-și făuri din toate manifestările ei un țesut inextricabil ?

Toate domeniile, departe de a fi opuse, își împrumută influențe reciproce, determinări mutuale.

Inerția și mișcarea, materia și viața, sufletul și corpul, individul și societatea, toate aceste domenii, în aparență

[2] Giddings *Précis de sociologie*, Paris, Giard et Brière.

ireductibile, nu sînt lumi separate, ci fenomene învecinate care se condiționează unul pe altul.

Atunci cum se poate vorbi de o opoziție absolută, completă și universală, fără a denatura realitatea după categoriile minții ?

Toate aceste trei fenomene indicate de Tarde au comun aceeași insuficiență în observația realului, aceeași metafizică pripit generalizată în importanța și latitudinea lor.

Amintind aceste inconveniente ale lui G. Tarde, am atins oarecum în treacăt și al doilea punct pe care ne propusese să-l demonstrăm ca insuficient : metoda sa.

Pe cînd în Franța sociologii grupați în jurul periodicei *Année sociologique*, un Durkheim, Bouglé sau Richard, plecau de la observația detaliilor care trebuie să preceadă generalizările unei științe încă în formație, cum e sociologia ; pe cînd în Germania Simmel, Tönnies, Standinger etc. plecau de la clasificări de tipuri sociale ; pe cînd în fine în America Lester Ward, Giddings sau Baldwin plecau de la sociologia genetică, Tarde a îmbrățișat o metodă mult mai comodă, care ducea mult mai ușor la rezultate generale, dar și la erori mai generale : metoda dialectică.

Printr-o sinteză filosofică destul de exercitată, el fixa două trei concepte generale ; pe urmă, prin jocuri de logică, în mod aprioric, se putea obține orice rezultat. Metoda aceasta a lui Tarde, ce disprețuiește realitatea vie, în raționalismul ei necontrolat, ne amintește de metoda lui Le Dantec în biologie, inspirată, de asemeni, de aceleași atitudini. Pentru noi, sociologia nu poate urma decît calea inductivă a științelor exacte ; cel puțin, asta trebuie să fie tendința diriguitoare.

Că contingențele și variațiile individuale sînt piedici numeroase aici ca și în toate științele morale, aceasta nu trebuie să indispună pe cercetător.

Ajutate de un admirabil talent de scriitor, aceste neajunsuri ale lui Tarde s-au popularizat uimitor, astfel că influența sa nefastă asupra sociologiei a devenit și mai accentuată.

Totuși, ca sociolog, i-au rămas și lui Tarde cîteva merite : creația unei științe auxiliare sociologiei și de mare folos acesteia : psihologia socială. Afară de aceasta, intuițiunile particulare de detaliu, de demonstrație, finețea de observație a nuanțelor prinse cu așa pătrundere, cum numai o mentalitate artistică ca a lui Tarde le putea

prinde, au furnizat un bun element sociologiei care se va închega mîine.

Strălucit scriitor, făcînd parte din familia „poeților logicieni", Taine și Renan, Tarde rămîne în liniile mari ale cugetării sale un sociolog mediocru și, oricît ar părea paradoxale concluziile noastre, de o mică importanță strict științifică.

El este dintre acei cugetători la adăpostul gîndirii cărora mintea noastră, înfrigurată de problemele chinuitoare ale adevărului, găsește cel mult consolație, dar remediu niciodată.

SITUAȚIA PUBLICAȚIILOR SOCIOLOGICE ÎN GERMANIA DUPĂ RĂZBOI

Cuprinsul : I. Caracterul individualist și metafizic al sociologiei germane. II. Preocupările și investigațiile sociologiilor particulare : sociologia economică, juridică, politică, religioasă. III. Însemnătatea sociologiei germane în raport cu cea franceză.

Originea sociologiei generale ca știință, în Germania, e cu totul alta decît aceea a aceleiași științe în Franța. Acolo ea are o dublă obîrșie. În primul rînd, una practic politică. Teoriile unui Condorcet, ale unui Saint-Simon sau chiar ale unui Auguste Comte apar ca ecoul revendicărilor democratice fundate de marea revoluție. Se caută a se dovedi existența noțiunii de „umanitate", sinteză superioară indivizilor, bază a oricărei doctrine solidariste. Auguste Comte, care-i dă o bază științifică, o aliază cu științele naturale exacte, cu determinismul cartezian, mecanicist și antivoluntarist, care domina toată filosofia franceză a secolelor VII și XVIII. Astfel, exemplul științelor naturale formează a doua origine a acestei discipline. În tot secolul al XIX-lea și mai pe urmă în școala lui E. Durkheim, metoda obiectivă a științelor exacte, reunită la preocuparea de a găsi un fundament solidarist societății, formează cele două mari caractere ale sociologiei franceze.

În Germania, din contră, determinismul mecanicist sub forma carteziană n-a prins niciodată. Marile sisteme ale filosofilor pînă la Kant apar preocupate mai ales de problema morală. Mai mult. Între filosofi și teologia protestantă e o strînsă legătură. Leibniz ca și Kant sînt înainte de toate buni creștini, preocupați de problemele teodiceii, de probele existenței lui Dumnezeu. Urmează de aici că pînă tîrziu, către mijlocul secolului al XIX-lea, filosofia germană păstrează caracterul metafizic. Dar, fiindcă problema morală e în centrul filosofiei, aceasta dă în primul rînd atenție individului și conștiinței sale, „autonome", morale.

Individualistă și metafizică, iată cum apare sociologia germană cînd se desprinde în secolul trecut din filosofia germană. Iată de ce eforturile unui W. Dilthey în a sa *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* — de a cărui influență se resimte încă sociologia germană de azi — apar ca o reacțiune contra pozitivismului comtian, contra sociologiei concepută ca știință după modelul științelor naturale. Iată de ce, în timp ce în Franța pozitivismul școalei lui Durkheim îndreaptă această știință către studiul realist al fenomenelor sociale, studiate după metoda etnografiei comparate, în Germania se scrie o mulțime de monografii — în genul acelei a lui H. Rickert — în care se pledează drepturile istorismului, contra sociologismului determinist.

Sistemele pur sociologice, care se construiesc în urmă, păstrează și ele același caracter individualist și în consecință psihologist. Un Simmel fundează doctrina sa pe forma raporturilor între indivizi, pe așa numita „Beziehungslehre". Pornind de la această concepție, fatal individul devine centrul, iar societatea periferia, suma colectivă a acestora. Celebra *Gemeinschaft und Gesellschaft* a lui Tönnies, care ia ca punct de plecare „voința sociabilă a individului, presupune și ea implicit ideea că societatea e derivată (din suma voințelor sociale), iar individul primar. De la aceeași concepție pleacă și Vierkandt [1] care nu face decît să concilieze pe Simmel cu Tönnies. Tot

[1] *Programm einer formalen Gesellschaftslehre* în *Kölnervierteljahrschrift f. soz. Wiss.*, I, Heft I.

așa și Wundt [1]. Un sistem care să recunoască, ca acela al lui Durkheim, că societatea e ceva dat, anterior individului și că acesta e un produs, un efect al societății, o astfel de doctrină e inexistentă în Germania.

Contagiată de spiritul filosofic și de cel individualist, sociologia germană se epuizează încă în interminabile speculațiuni introductive asupra obiectului și metodelor noii discipline, fără să intre direct în stadiul fenomenelor sociologice. „La querelle des méthodes" între istoricism și socialism, psihologism și biologism nu s-a terminat încă aici.

Două tratate, apărute recent, de altfel de o remarcabilă valoare, suferă de aceeași dezorientare metodologică. Unul e acela al cunoscutului economist Franz Oppenheimmer și are ca titlu : *System der Soziologie. Erster Teil : Allgemeine Soziologie*. Jena, Gustav Fischer, 1922 [2]. E primul volum dintr-un tratat în mai multe volume, care va cuprinde o sociologie economică, una politică și una juridică. Deocamdată, se face delimitarea fenomenului social care e găsit în ceea ce numește el „Prozess sozial". Informat abundent, scris spiritual, cu mult talent, prezentul volum se încearcă să definească procesul social. Inspirat de Simmel, Tönnies, la care adaugă cercetările de psihologie socială ale lui Mac Dougall, Oppenheimer nu reușește să depășească concepția psihologică și atomistică a lui „Beziehungslehre", — sociologia sa rămîne tot știința raportului dintre indivizi, adică o *anumită psihologie*.

Max Weber publică în colecția *Grundriss der Sozialökonomik*, în volumul III, sub titlul *Wirtschaft und Gesellschaft*, o remarcabilă sinteză sociologică — poate efortul cel mai eminent făcut pînă acum în această privință în Germania. În cele patru fascicole (din nefericire o parte din ele neterminate prin moartea autorului), se tratează o sociologie generală, una economică, una juridică, politică

[1] *Die Gesellschaft*, 2 vol., formează t. 7 și 8 din *Völkerpsychologie*.

[2] Titlul „sistem", caracteristic majorității manualelor sociologice germane, arată îndeajuns caracterul lor filosofic.

și în fine una religioasă. Formidabilele cunoștințe istorice și economice ale acestui savant îl indicau în primul rînd să facă acest efort. Despre această operă ne vom ocupa într-un studiu special consacrat lui Max Weber. Pentru moment, vrem să menționăm că partea generală, care face fundamentul sistemului, așa numita „verstehende Soziologie", oricît de ingenioasă s-ar prezenta și cu toate că face posibile fecunde consecințe aplicate, trebuie plasată tot în concepția tradițională a sociologiei germane.

Influențat oarecum de pragmatismul american, Weber ia ca punct de plecare acțiunea exterioară, conduita omului (Handeln). O conduită devine socială, atunci cînd e modelată, după o anumită accepție comună, conduitei altui individ [1]. Cutare individ, care are cutare caracter, merită o anumită conduită. Ea va fi totdeauna aceeași ori de cîte ori vom fi în fața aceluiași individ. Prin repetiția vieții sociale, se creează „tipuri de conduită", care au fiecare o anumită semnificație : în fața unui individ cu care concurez, mă voi purta într-un anumit mod, în fața altuia pe care-l iubesc, în alt mod, în fața unuia pe care-l respect, în alt mod. Neîndoios că aceste conduite sînt reciproce, duble. Toate au însă un anumit sens, după „tipul" din care fac parte. Motivele care pot determina aceste purtări sociale sînt multiple. Weber le indică : raționale, emoționale, tradiționale (istorice) etc [2]. Sociologia e știința care studiază aceste „tipuri" de conduită socială [3]. Nu putem rezuma, nici măcar da o idee despre acest suplu și ingenios sistem în cîteva cuvinte. El e seducător și extrem de interesant. Totuși același viciu constituțional îl pătează : se ia ca punct de plecare — de data aceasta conduita individuală — din a cărei complicație, adiționare și multiplicare se scoate una socială.

Dar fenomenul social nu e o *sumă*, nici o colecție, el e o *sinteză* sui-generis. Fără de această „banalitate", pe care toți o iau ca deziderat, dar puțini o aplică just, nu e posibilă o știință autonomă a societății.

[1] *Wiertschaft und Gesellschaft*, vol. I, p. 1.

[2] *Ibid*, p. 12. Vezi și studiul : *Ueber einige Kategorien der verstehende Soziologie*, *Logos*, 4, 1913, reimprimat în volumele *Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, 1922, p. 403—450.

[3] *Ibid*, p. 9.

Discuțiile asupra metodei s-au pus și pe terenul practic. S-a întrebat, anume, dacă sociologia merită în învățămîntul superior o catedră specială. G. von Below, savantul istorician economist, într-o broșură : *Soziologie als Lehrfach* (1920), se pronunță contra. El își susține opinia pe motivul că sociologia nu e o știință aparte, ci un grup, un „corpus" de științe particulare. Tönnies i-a răspuns într-o altă broșură *Soziologie und Hochschulreform*, în care a dovedit autonomia acestei științe și necesitatea de a i se afecta catedre speciale.

Alte manuale mai mici, ca acela al lui L. Stein, *Einführung in die Soziologie*, (1921), sau acela al lui Karl Brinkmann, *Versuch einer Gesellschaftslehre*, Leipzig (1920), nu tranșează nici ele această ceartă metodologică.

Preocupările și investigațiile sociologiilor particulare se prezintă sub aceeași lipsă de unitate a principiilor directoare. Cercetările care se fac în domeniul sociologiei economice, juridice ori politice, sînt remarcabile prin cantitatea faptelor raportate, prin sistematizarea lor, prin veridicitatea lor. Dar ele nu sînt făcute într-un spirit sociologic, ci numai din punctul de vedere pur istoric. Astfel servesc doar indirect sociologia.

De pildă, cînd școala lui Durkheim se studiază de către un P. Fauconnet fenomenele de responsabilitate juridică în toate timpurile și țările, ori de către G. Davy, originea contractului, aceste studii nu se prezintă descriptiv ca o colecție de fapte istorice, ci caută să arate sub influența căror factori sociali s-a înfăptuit evoluția lor. Nu același spirit îl găsim de pildă în manualul de etnografie economică al lui M. Schmidt, *Grundriss der ethnologischen Volkswirtschaftslehre*, 2 volume, Stuttgart 1921. Se studiază acolo începuturile economiei, la popoarele primitive, așa cum o încercase deja un Somlô ori Moskowsky. În primul volum, se studiază organizația economică a primitivilor, în al doilea, funcționarea ei. Încercarea este meritorie și aduce multe fapte interesante din societățile nord-americane. Materialul informativ australian și african lipsește însă. În aceeași ordine de idei, trebuie menționată și lucrarea lui W. Koppers, *Die ethnologische Wirtschaftsforschung*, Wien (1918), (aus *Antropos*).

Mult mai utilă pentru cercetările sociologiei economice se prezintă cartea lui G. von Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen (1921)). E o reuniune de mai multe studii publicate anterior în diferite reviste. G. von Below e una din cele mai mari autorități în materie. Cum remarcă însă K. Bücher despre el, G. von Below e mai ales un mare talent critic. El poate prinde imediat lacunele, exagerările ori contrasensurile unei teorii istorice. N-a rămas însă de la el nici o creație pozitivă. În volumul de față, studiile asupra economiei comunitare, în care polemizează cu Bücher, acela asupra originii capitalismului, în care polemizează cu W. Sombart, sînt de un real interes critic. Tot așa de apreciabile sînt notele și dările de seamă pe care le publică în revista *Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, al cărui director este (împreună cu G. Salvioli și Vinogradoff de la Oxford).

Tot în rîndul cercetărilor istorice în domeniul sociologiei economice trebuie menținută apariția vol. II din *Entstehung der Volkswirtschaft* a lui Bücher și apropiata apariție a unei reuniuni de articole ale aceluiași autor, *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte*.

Alte studii in același domeniu sînt animate de spiritul metafizic-filosofic. Un R. Stolzmann, *Grundzüge einer Philosophie der Volkswirtschaft*, Jena (1921), aplică principiile de teoria cunoașterii ale unui Vaihinger *(Philosophie des Als-ob)*, Cassirer ori Riehl, la o nouă sistematizare a doctrinelor economice. Un O. Spann, *Fundament der Volkswitschaftslehre*, Leipzig (1921), caută și el o bază teoretică-filosofică pentru sistematizarea economiei naționale, bază pe care crede a o fi găsit în opoziția universalism-individualism. După principii analoage, cu ceva mai multă înclinație către socialism, se conduce R. Wilbrandt, *Oekonomie, Versuch einer Philosophie und Soziologie der Volkswirtschaft*, Tübingen (1920).

În *sociologia juridică*, eforturile se arată mai puțin fecunde. Mișcarea așa numită „freies Recht" a lui E. Ehrlich și Kantorowicz, care voia să fie în adevăr o sociologie comparată a faptelor juridice, nu s-a mai afirmat cu nimic nou. Singura apariție mai importantă a anului acesta e cartea lui R. Stammler, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*,

Berlin (1922). E un fel de rezumat al lucrărilor anterioare, *Wirtschaft und Recht* și *Theorie der Rechtswissenschaft*. E în același timp un bilanț al întregii sale activități și un manual comod și informativ pentru studenți. Păcat că maniera excesiv de abstractă, în care e scris, dăunează acestui din urmă scop.

Intermediar între sociologia politică și cea juridică e stadiul lui H. Kelsen : *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922. Se caută a se concilia principiile sociologice ale unui Durkheim, Spencer, Simmel cu cele juridice ale lui Jellinek, pentru a se putea clădi pe această împreunare o noțiune pozitivă a statului.

Sociologia politică s-a îmbogățit însă anul acesta cu o lucrare în adevăr fundamentală. E aceea a lui F. Tönnies, *Kritik der offentlichen Meinung*, Berlin, 1922. E unul din acele studii care acaparează decenii activitatea savanților. Literatura sociologiei „opiniei publice" poseda deja cîteva încercări ca aceea a lui Stuart Mill în *Essai sur la liberté* sau *l'Opinion et la foule* a lui Tarde. Cartea lui Tönnies întrece însă cu mult aceste palide încercări. Ea e înainte de toate o lucrare pozitivă, istorică și sistematică. Sinteza informațiilor e în adevăr minunată, în raport cu varietatea și bogăția ei. Primele capitole se ocupă cu determinarea psihologie-socială a termenului „meinen" (Kap. I—II). Pe urmă se studiază proiectarea ei socială la lumina principiilor sociologice din *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Partea a doua conține aplicări empirice. Se studiază raporturile opiniei publice cu morala, economia și dreptul. În fine, un studiu istoric al opiniei publice în diferite țări : Anglia, America, Franța, Germania, cît și acela al opiniei publice în marele război încheie volumul. E sigur că lucrarea aceasta va rămîne studiul clasic în materie.

Sociologia religioasă s-a îmbogățit și ea cu studiile lui Max Weber : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 3 vol., Tübingen, 1920—1921. M. Weber nu pornește, cum s-a făcut pînă acum, de la religiile complet primitive, totemismul ori cultul strămoșilor. El studiază marile religii universaliste : induismul, budismul, judaismul, protestantismul, în acțiunea lor socială. Primul volum reunește studiile mai vechi, publicate în *Archiv für Sozialvissenschaft*, care au ca obiect relațiunile între protestantism și apariția capitalismului. Luther apare ca un precursor al economiei manchesteriene, iar spiritul individualist al protestantismului ca o pregătire timpurie a regulei „laisser faire, laisser passer". În alt capitol, unde se studiază condițiile sociologice ale religiilor taoiste și confucianiste, autorul arată că organizația claselor, a ghildelor (corporațiilor), a orașelor în momentul istoric al apariției acestor religii, se pot considera drept cauzele lor determinante. În vol. II, se studiază budhismul și induismul sub același punct de vedere. În vol. III, judaismul antic. Aceste studii, deși disparate între ele, prezintă pînă acum cea mai serioasă aplicațiune a sociologiei generale la un grup de fapte determinate din cîte s-au încercat în Germania. Nu se poate spune că capitolul sociologiei religiilor universaliste e definitiv epuizat prin ele, se poate spune însă că aceste studii, împreună cu *La cité antique* a lui Fustel de Coulanges și cu *Les formes élémentaires de la vie religieuse* a lui E. Durkheim, formează cele trei opere clasice, care fixează oarecum existența fenomenului social-religios.

După cum se poate vedea din această rapidă revistă a ultimelor publicații în știința socială germană, fecunditatea nu lipsește acestei discipline. Avîntul este multiplu, generos și continuu. El e mult mai bogat decît în Franța, unde abia dacă la cîțiva ani se poate conta pe o monografie. Și dacă unitatea metodologică ar fi mai coerentă în ce privește principiile generale, producția germană ar fi desigur și mai fecundă și, mai ales, mai clară, mai utilă pentru evoluțiile posterioare ale tinerei științe. Ceea ce trebuie în Germania e o doctrină pozitivă, clădită după metoda obiectivă a științelor exacte, care să pună capăt discuțiilor externe între drepturile și limitele istorismului discontinuist și a sociologismului mecanist.

Așa cum se prezintă însă, sociologia germană răspunde încă la o mare utilitate. Ea completează anumite date, anumite lacune ale comtismului sau durkheimismului. Se știe că aceste sisteme consideră societatea ca ceva dat, de a cărui origine nu vor să se întrebe. E adevărat, ca constatare empirică, că societatea ne apare ca anterioară,

ca mai primitivă față de individ ; că instituțiunea socială se impune obiectiv voinței sociale individuale. Totuși, încă sub ochii noștri, societățile ca și instituțiunile se schimbă. Nu le găsim ca „date", decît cînd le privim static. Dar sub aspectul evolutiv, dinamic ? Trebuie să ne întrebăm sub presiunea căror factori se transformă ele. Desigur, în primul rînd, sub influența altor factori obiectivi : economici, juridici, morali, etc. La baza acestora însă, există ceva și mai general, care e raportul social de toate zilele, acele multiple și infinite legături anonime care se leagă și se dezleagă veșnic și din a căror frămîntare rezultă fermentul evoluțiilor.

Fără a le pune în centrul sociologiei, noțiunile de conduită socială, de raport social între indivizi formează oarecum substratul și în același timp — dacă se poate spune — *preistoria* formațiunii societăților. Ele nu se pot înlătura cu desăvîrșire fără ca explicația sociologică să nu sufere. Sociologului nu îi este permis să plece de la societate, așa cum se prezintă, și să neglijeze modul cum s-a format ; nu îi e permis să facă ca A. Comte pe care-l preocupa numai *le „comment" des choses* fără să se întrebe asupra lui *„pourquoi"*.

În această privință, sociologia germană servește ca completare celei franceze.

Dar încă și asupra altui punct cea dintîi servește ca complement celei de a doua. Comtismul neagă finalitatea. În primele sale scrieri, Durkheim era inspirat de aceleași vederi. Către sfîrșitul carierei sale, el introduce în sistemul său noțiunea de valoare (în studiul *Jugements de valeur et jugements de réalité)* și prin aceasta noțiunea de ideal ca scop social. Moartea sa prematură l-a împiedicat să dezvolte această ultimă directivă a sistemului său. În Germania însă, de la Ihering, Stammler ori Wundt, noțiunea de scop a fost în diferite scrieri serios studiată. Pe viitor, urmașii lui Durkheim vor trebui să mediteze voluntarismul doctrinei germane. În viitor, sinteza, în adevăr completă a studiilor sociologice, va trebui să se clădească pe ambele directive, opuse, însă nu inconciliabile între ele.

II. RECENZII

CH. ANDLER, LA DÉCOMPOSITION POLITIQUE DU SOCIALISME ALLEMAND, (Edition Boissard, 1919, Paris).

Autorul, profesor la Sorbona, a lăsat literaturii socialiste, acum vreo 20 de ani, o carte devenită clasică : *Les origines du socialisme d'état en Allemagne.*

În afară de aceasta, studii aprofundate de istorie socialistă l-au făcut unul din cei mai buni cunoscători ai dezvoltării recente a socialismului.

În volumul de față, sprijinit pe un imens material selectat din literatura social-democrației din timpul războiului, Ch. Andler vrea să dovedească că de la 1914, data declarării războiului, Partidul Social-Democrat nu numai că s-a solidarizat complet cu opera de distrugere a războiului, că a susținut monarhia hohenzolernă, că a sprijinit guvernele burgheze, dar că a renunțat treptat și metodic la orice tactică revoluționară și chiar la ideea finală a revoluției sociale.

Concluziile pe care le trage, unele foarte documentate și justificate pe citații clare, păcătuiesc totuși printr-o parțialitate care nu se ferește de a cădea în gazetărie militantă — și care nu e permisă unui istoric.

În prefață, însuși autorul declară : „Această carte e o carte de război. Să nu se aștepte de la ea seninătatea perfectă a unei opere de știință pură. Nici unul din noi, în criza formidabilă din care ieșim, nu s-a putut considera, fără de un morbid orgoliu, «deasupra încăierării» («au dessus de la mêlée» — aluzie la Romain Rolland). M-am înrolat ca cetățean și am combătut în rangul meu".

După această sinceră profesie de credință, să analizăm rezultatele la care a ajuns autorul.

Încă înaintea lui 1914, părerile socialiste în fața militarismului erau împărțite. Dacă un Bebel sau Liebknecht condamnau militarismul pentru motivul că armata era o creștere a puterii monarhice, a burgheziei, că sărăcea statul prin cheltuielile de întreținere, că sustrăgea atîtea

brațe de la muncă, nu toți gîndeau la fel. În teorie, un Kautsky putea să demonstreze că militarismul reiese din conflictele capitaliste, că stîrnește peste tot înarmările în vederea unei probabile conflagrații europene, în fapt, social-democrația era mai puțin curajoasă. Cînd în congresul de la Stuttgart Hervé și Jaurès propuseră ca remediu contra războiului greva generală militară, socialismul german nu-l primi nici măcar cu rezerve. Vollmar pretextă că adoptarea unui astfel de program ar aduce asupra partidului, în Germania, persecuțiile politice.

Pe de altă parte, K. Kautsky nu se împăca nici cu metodele pacifiste ca arbitrajul, fiindcă le considera ca naive — Max Schippel demonstră chiar într-o broșură că proiectele socialiștilor de a transforma armata în miliții naționale sînt utopice și că menținerea militarismului e necesară. Rezultatul acestei mentalități e că la declararea războiului deputații socialiști în Reichstag au votat creditele de război. Haase, într-un discurs, explica prin cel mai fervent patriotism datoriile socialiștilor germani amenințați de invadare. Asemenea E. David.

Alături de militarism, socialiștii germani s-au conciliat și cu monarhismul. Strînși uniți în jurul dinastiei, ei au pus punct deziderateloi republicane.

Unii din ei au încercat chiar să arate deșertăciunea principiului republican care a dat așa de rele rezultate în Franța (sic). Nu e vorba de etichete, ci de realități. E indiferent dacă e republică ori monarhie, lucrurile să meargă bine, aceasta e singura dorință.

Încetul cu încetul, metodele revoluționare au început să cadă și ele. Legien, în numele sindicatelor germane, făcuse promisiunea guvernului că în timpul războiului nici o grevă nu va avea loc. Vechile teorii catastrofice ale unui Kautsky au rămas nerealizate. Proletariatul săturat de profeții vrea acțiune și ameliorări de fapt. Astfel, în timpul războiului, lupta de clasă e părăsită. Proletariatul alături de burghezi, într-o unire sfîntă, trebuie să producă ca să salveze nevoile patriei.

Concepția de stat e și ea respectată. Statul nu mai e forma juridică a oprimării de clasă, ci e forma vie și actuală a națiunii care trebuie salvată. De altfel, din statul monopolizat de clase, statul socialist va decurge încet, zice Wolfang Heine într-o broșură răspîndită.

Ceea ce trebuie să urmărească socialismul înainte de toate e realizarea democrației. Democrația se cîștigă prin sufragiile parlamentare. Cum Wilhelm I promisese prin faimosul „mesaj de Paști", în 1917, votul universal imperial pentru Prusia, socialismul nu avea să fie decît mulțumit. Astfel, vechile critici contra parlamentarismului cădeau. Kaustky, care le preconiza, nu e decît un „parteigewordener Professor", pedant și plin de spirit doctoral. Ca orice ideologie, teoriile acestuia sînt de origine burgheză. Nevoile timpului vor să facă din social-democrație un partid de guvernămînt. Pentru aceste motive, vechea social-democrație germană, grupată în jurul ideilor majoritare, a fost incapabilă să producă revoluția din 1918. În adevăr, acesta a fost rezultatul nemulțumirii generale și a pornit în mod fortuit de la cîteva greve de marinari. Altoită pe nemulțumirea generală, ea s-a întins de la Kiel la Hamburg, — mai mult în porturi — și apoi la München, unde datorită lui Kurt Eisner s-a organizat într-o revoluție politică a proletariatului. Cînd s-a întins și la Berlin, împăratul a fost nevoit să abdice. Un guvern de coaliție majoritar, independent și spartachist s-a format. Astfel, revoluția nu a apărut ca o pregătire a socialismului. Ea s-a născut din cîteva evenimente fortuite, altoite pe o înfrîngere militară și pe o rea stare economică. Revoluția a fost condusă la început de un guvern socialist unificat. Reacționarismul și militarismul unui Filip Scheidemann sau Noske a făcut pe independenți să se retragă din guvern. În urmă, între aceștia, cîțiva care aveau înclinații către regimul bolșevic din Rusia, s-au constituit în grup aparte, formînd partidul spartachist, al cărui trist sfîrșit se cunoaște.

Autorul ne dă cîteva detalii și asupra doctrinei spartachiste al cărei teoretician și lider se pare a fi fost Rosa Luxemburg. Programul, afară de exagerări extremiste, nu conține nici un punct original. Valoarea grupului constă în bura credință și în idealismul revoluționar pur. El este o revenire la politica revoluționară a lui Blanqui și a anarhiștilor.

Acest rechizitoriu e sprijinit pe un material de citații care ne pune direct în fața faptelor. Documentația e foarte bogată. Cu toate greutățile de transport, autorul și-a procurat, prin intermediul Elveției, toate revistele, gazetele, broșurile publicate în timpul războiului în Germania. De

aceea, orice control critic ne lipsește, materialul uzat fiind greu de găsit. Din tonul general, din caracterizarea unor personaje pe care le cunoaștem, K. Kautsky, Georg Ledebour și alții, se vede însă pornirea preconceptă a autorului. Un lucru se desprinde clar însă : tenacitatea elementului național în politica socialistă. Revoluționar în timpul păcii, socialismul servește în mod oportunist, în timpuri grele, țara unde s-a născut. Și pentru contaminarea bolșevistă a occidentului prin intermediul Germaniei se pot trage concluzii foarte optimiste.

C. BOUGLÉ GUY GRAND, PIRON, PUECH etc, *PROUDHON ET NOTRE TEMPS*, E. Chiron éditeur, Paris, 1920.

Încă dinaintea războiului, gloria lui Proudhon începuse să crească în cercurile socialiste. Nu numai Franța, unde se amestecau motive naționaliste ușor de înțeles, dar chiar Anglia și Germania începuseră să-l studieze, să-l recomande, adeseori să-l opună lui Karl Marx. Istoria prudonismului e foarte capricioasă. În timpul vieții, a fost ignorat. Îndată după moarte, cîțiva urmași fervenți l-au pus o clipă în vedere. După ani influența covîrșitoare a lui Marx l-a eclipsat pînă la începutul secolului XX-lea cînd a revenit iarăși la modă. Motivele pentru care democrația și unii din socialiștii europeni înclină către Proudhon, stau în faptul că epoca contemporană își recunoaște multe afinități cu doctrina socialistului francez. În primul rînd, sindicalismul revoluționar cu doctrinarul lui, Georges Sorel, își invocă ca strămoș pe Proudhon. Lucru ciudat, reformiștii à la Jaurès sau Bernstein îl invocă și ei. Afară de aceasta, decadența marxismului ortodox în ultimii ani a ridicat implicit pe rivalul și adversarul său. Marx și Engels * sînt puncte culminante care se exclud. Prieteni o clipă (exilat din Germania, Marx a stat cîteva luni acasă la Proudhon, în Jura, unde discutau nopți întregi filosofie și socialism), ei s-au despărțit definitiv în urmă. Marx i-a reproșat lui Proudhon spiritul reformist, mentalitatea burgheză și chiar maniera antiștiințifică de a trata unele probleme. În faimoasa scrisoare pe care o scrie în 1865 Marx ziarului *Sozial-Demokrat*, el se pronunță astfel despre cartea lui Proudhon *Qu'est-ce-que la propriété :*

* Probabil : Proudhon (nu Engels).

„Într-o istorie riguros științifică a economiei politice, această scriere nici n-ar merita să fie relevată. Astfel de lucrări au același rol în știință ca romanele senzaționale în literatură".

În volumul de față, un grup de profesori și publiciști caută să arate ce e actual din opera lui Proudhon.

G. Piron arată în *„Proudhonisme et Marxisme"* că acești doi autori au multe puncte comune : înaintea lui Marx, Proudhon vorbește despre o concepție economică a istoriei. Ideile exprimate în *Contradictions économiques*, ca și în *Idée générale de la révolution au XX-ème siècle* indică factorii economici ca primordiali. Dar nu numai în concepția generală asupra istoriei Proudhon a anunțat pe Marx. Ideea luptei de clasă a fost schițată pentru prima oară de cel dintîi. În *La guerre et la paix*, se vorbește despre rolul și necesitatea luptei între grupurile interne, între clase. Precursor în multe puncte al socialismului științific, Proudhon l-a depășit, căci predicînd ideea de libertate, ca și drepturile ideologice ale rațiunii, a corectat mecanismul rigid al marxismului.

În *Proudhon et la guerre*, I. Puech încearcă să lămurească contradicția acestuia asupra războiului. Admițînd frumusețea eroismului, înălțimea morală a luptei, necesitatea curajului, Proudhon a condamnat atrocitățile războiului și partea lui de barbarie.

Acolo unde apare o contradicție, nu e decît sinteza a două puncte de vedere deosebite.

C. Bouglé ne vorbește despre *„Proudhon fédéraliste"*. Se știe ura lui Proudhon contra centralizării. Concepția sa liber contractuală a făcut pe unii să-l așeze chiar printre anarhiști. Adevărul e că Proudhon concepea statul ca o federație liberă, contractuală, între diferite provincii. Aceasta l-a făcut să condamne pe vremuri unitatea Italiei. Idealul de stat, pentru el, era Elveția și Statele Unite. În relațiile externe, condamna de asemenea imperialismul anexionist. Autorul crede că „Societatea națiunilor" concepută azi întărește proudhonismul renăscînd.

În *Proudhon banquier*, Onalid ne prezintă doctrina lui Proudhon despre „Banca poporului" și despre creditul mutual și gratuit. Autorul crede a fi găsit o confirmare a ideilor exprimate de Proudhon, în instituția actuală a creditului cooperatist. Alte studii vorbesc despre *„Proudhon et l'import"*, *„Proudhon et le mouvement ouvrier"*,

„Proudhon et la philosophie du travail". Scrise pentru marele public, aceste articole cuprind adesea nuanțe și caracterizări foarte sugestive despre opera lui Proudhon. Astfel ele împacă cerința generală a publicului mare cu pretenția specialiștilor.

VILFREDO PARETO, *TRAITÉ DE SOCIOLOGIE GÉNÉRALE*, 2 VOL. 1917—1919, PAYOT ED., PARIS.

Autorul e un nume cunoscut în economia politică a ultimelor două decenii. Manualul publicat acum vreo 15 ani îl așează ca metodă și mentalitate generală în școala matematică a lui Walrass sau St. Jevons. La prima vedere a tratatului de sociologie publicat anul trecut, te-ai aștepta la o aplicare matematică la studiul științelor sociale. De fapt însă, el conține un imens material de psihologie colectivă, adunat amorf în lipsa oricărui criteriu central de metodă. De la mărturisirile etnografilor la literatura romanelor din secolul trecut și pînă la articole trecătoare de gazetă cotidiană, materialul adunat se revarsă într-un imens fluviu menit să înece și atenția cea mai binevoitoare. Nu știm nici un moment după ce indicații și cu ce mijloace speciale de tehnică metodologică a adunat autorul fapte așa disparate.

Dar dacă metoda lipsește cu desăvîrșire, o idee centrală leagă pînă la un punct toate părțile lucrării.

Autorul consideră în special mentalitatea grupului. Ceea ce îl interesează în primul rînd e procesul de idei și sentimente care încheagă continuitatea socială.

Prima caracteristică a grupului sînt reminiscențele mecanice ale trecutului, supraviețuirii, a căror utilitate și logică au dispărut de mult, care însă continuă să trăiască în baza inerției, mai departe decît motivul care le-a creat. Autorul le numește *reziduri*. Aceste reziduri nu se confundă însă cu aceea ce Taylor numise „Survivances". Pe cînd la etnograful englez era vorba mai mult de supraviețuirea unor instituțiuni, la Pareto e vorba de supraviețuirea unor sentimente și mentalități speciale, individuale. Existența acestor reziduri nu explică continuitatea socială, cum ar zice Aug. Comte, ele dau o explicație numai staticii sociale, dinamica socială rămîne neexplicată.

Pentru aceasta, Pareto a găsit fenomenul numit de el *derivațiune*.

Derivațiile sînt prefacerile mentalității sociale după o logică a interesului. Conștiente de conservarea lor, societățile inventează sofisme utilitare după care modifică conținutul vieții colective.

Derivațiile pot fi de mai multe feluri : a) afirmațiuni de fapte imaginare, prezentate cu o forță de convingere specială ; b) invocarea autorității unui om marcant sau a unei tradiții, a unei ființe supranaturale, erou religios etc. ; c) apel la interesul colectiv sau la o entitate juridică ori economică și, în fine, d) întrebuințarea de analogii sau metafore verbale.

Guvernele și regimurile politice din toate țările au știut să utilizeze într-un mod special și să modifice după placul lor derivațiile. Ele au întrebuințat, după împrejurări, ori violența, ori șiretenia. Clasele subordonate au dovedit însă o aptitudine mai slabă la mînuirea derivațiilor. De aici, o concluzie generală de ordin aristocratic : elitele sînt menite veșnic să conducă grupul. Pareto a formulat acest principiu în formă de lege și a numit-o „circulația elitelor". Aceste cîteva idei sînt răspîndite pe un spațiu de peste 1500 pagini.

Ideea centrală a autorului, aceea de a reduce la o realitate psihologică tot mecanismul vieții sociale, nu poate fi decît lăudabilă. Ceea ce face continuitatea grupului sînt categoriile, dacă vreți, prejudecățile sociale de ordin mental.

Sînt „rezidurile și derivațiile" autorului asemănătoare cu reprezentările colective ale lui Lévy-Brühl sau Durkheim ? E greu de răspuns, fiindcă în redactarea lor cea mai mare imprecizinne domnește. Neclaritatea reiese mai ales din metoda întrebuințată. Dacă Pareto ar fi urmat calea lui Lévy-Brühl, anume dacă ar fi urmărit o investigație genetică pornind de la elementele cele mai simple, dacă nu s-ar fi confundat într-un haos de fapte extrase din toate timpurile și civilizațiile, lucrarea ar fi fost mai fecundă.

Afară de aceasta, nu înțelegem modul efectuării derivațiilor. Le înțelege Pareto ca fenomene conștiente care se realizează după o logică utilitară, în felul conștiinței de clasă a lui Marx ?

Luciditatea conștiinței interesului la grupurile sociale e greu de afirmat și aici afirmațiile sociologului italian întîmpină cele mai mari dificultăți. Cu toată lipsa de critică în observație, multe din faptele adunate de V. Pareto sînt sugestive și interesante. Unele dovedesc chiar multă finețe de percepție. Utilitatea lor veritabilă e în a servi drept material acelora care vor relua subiectul sub altă formă și cu alte preocupări metodologice.

C. BOUGLÉ, *CHEZ LES PROPHÈTES SOCIALISTES*, Alcan, 1919, Paris.

E o adunare de articole mai vechi, publicate prin diferite reviste. Două din ele se ocupă cu Saint-Simon și anume *„Saint-Simon și lucrătorii"*, *„Saint-Simon și feminismul"*.

Se studiază relațiile societății saint-simoniste cu mediurile uvriere ale Parisului din 1840. Mișcarea avea la început un caracter filantropic. Se ajutau bănește unele familii căzute în mizerie, se căutau locuri de plasament pentru lucrătorii atinși de lipsă de lucru, în fine, se serveau mici rente viagere la cei mai săraci dintre ei. Societatea căuta să se apropie de muncitori și prin conferințe serale, în care unii membri predicau solidaritatea socială ori dezvăluiau mirajul Societății de mîine. Ședințele ținute în piața Sorbonei rămîn prea departe de adevăratele nevoi ale muncitorimii și uneori neînțelese de aceasta, căci conferențiarii întrebuințau un ton prea doctrinar, cîteodată chiar pedant. Conferințele care s-au ținut mai tîrziu în faubourg du Temple, mai adaptate spiritului uvrier, au adus mai mulți aderenți și au vulgarizat mai mult ideea saint-simonistă.

Înaintea lui Proudhon și mai ales înaintea lui Marx, saint-simoniștii au luat primele contacturi cu proletariatul.

În al doilea studiu, se cercetează atitudinea acestei școli față de problema femeii. Saint-Simonismul are o stimă și o simpatie mistică pentru femei. Problema e privită sentimental, însă doctrina feministă capătă multă ajutoare de la propaganda saint-simonistă. În religia pe care voiau s-o fondeze, femeia păstra locul de frunte.

Cu toate acestea, feminismul, mai ales în acea epocă, trebuia ajutat pe terenul pozitiv juridic, nu în stima publică pe care voiau s-o stimuleze pentru femeie. Istoria cunoaște o mulțime de faze în care respectul pentru femeie nu era incompatibil cu o totală subjugare juridică.

În ultimul articol, se studiază relațiile dintre marxism și sociologie. În felul cum a pus problemele, socialismul științific a facilitat mult metodele sociologiei contemporane. Prin recunoașterea unui substrat uniform economic, s-a făcut aluzie oarecum la determinismul integral al societății, care depășește individul. Împărțirea în faze economice a istoriei a precizat mult problema stabilirii tipurilor sociale. Sociologia claselor capătă și ea lumini noi. Aproape la toate problemele care agită azi sociologia științifică, Marx a făcut aluzie. Adevărul e însă că unele aluziuni ni se par forțate și că Marx e probabil că nu le-a făcut cu gîndul bănuit de autor.

Cu tot caracterul lor succint, de articole de revistă populară, studiile grupate în prezentul volum se prezintă cu aceeași claritate și metodă care animă toate lucrările profesorului de la Sorbona.

I. G. FRAZER, *LES ORIGINES MAGIQUES DE LA ROYAUTÉ*, Paris, 1920.

Succesul pe care l-a avut în anii trecuți traducerea franceză a operei principale a lui Frazer *The golden Bough Le rameau d'or)* a încurajat la traducerea acestei noi lucrări. Autorul e unul dintre promotorii și reprezentantul cel mai ilustru al școlii antropologice engleze. Împreună cu Rob Schmidt, Spencer et Gillen, Andrew Lang, Frazer a refăcut științificește tot materialul etnografic adunat de etnografi mai vechi ca Morgan, H. Spencer sau Taylor. Afară de această observație strictă, și critica riguroasă a mărturiilor călătorilor e de asemenea o achiziție a aceleiași școli. Școala sociologică franceză de sub inspirația lui Durkheim, deși deosebită în metodă, a uzat mult de curățirea terenului oficiat de Frazer. Ultima lucrare asupra religiei a lui Durkheim cuprinde multe soluții aproape identice cu acele ale antropologului englez. În ce privește însă teoria generală a magiei, Frazer rămîne creatorul ei aproape exclusiv.

Dacă Hubert et Mauss în Franța, ori Strehlow în Germania au corectat unele greșeli, principiul și natura primordială a elementului magic a fost schițată definitiv de Frazer. În lucrarea de față, se aplică metoda generală a magiei la fenomenul apariției regilor. Mentalitatea primitivă se caracterizează printr-o proprietate exclusivă de a primi superstițiile. Alături de credința religioasă, magia e primul rudiment al științei. Sub o formă foarte precară ea conține germenul ideii de cauzalitate. Ideea transmisiunii prin contact e tocmai reprezentarea magică a ideii de cauzalitate. Uzînd de prestigiul pe care îl creează superstiția, magicianul devine un personaj puternic. Tendința către șarlatanism, și excrocherie, observată la mulți magiciani, îl ajută la aceasta. Încetul cu încetul, puterea sa ia proporții. Rolul de șef politic îi e indicat.

Astfel, credința că regii sînt oamenii cei mai puternici fizicește e combătută de Frazer. Elementul ideologic e acela care joacă rolul principal. Regii sînt reprezentanții puterii magice.

Teoria lui Frazer are multe șanse să fie cea justă. Ea ni se pare concludentă și cu încheierile trase altădată de un Vierkandt *(Führerde Individuen bei den Naturvölkern)*, de un Wundt *(Völkerpsychologie)*, precum și cu rezultatele cercetărilor lui Czarnowski *(Le culte des héros et ses conditions sociales)*, publicate de curînd de colecția lui *Année Sociologique* și de care ne vom ocupa pe larg într-un număr viitor.

Afară de aceasta, teoria lui Frazer ni se pare justificată și „a priori". În adevăr, dacă viața societăților primitive este exprimată mai ales în legătura religioasă — în special prin cea totemică — ni se pare mult mai probabil ca criteriul magico-religios să treacă înaintea celui războinic-economic. Mai ales că multe triburi duc o viață cu desăvîrșire pașnică prin absența unor triburi antagoniste vecine.

Chiar dacă am admite prezența unui element interesant, utilitar în selectarea șefilor tribului, e mai natural ca frica religioasă să se impună înaintea fricii fizice. Totdeauna supranaturalul a terorizat în primul rînd pe primitiv.

Astfel originea magică a regalității e foarte firească. Stilul plastic și forma colorată a lui Frazer dau cărți și o lectură foarte agreabilă.

PAUL FAUCONNET, *LA RESPONSABILITÉ. ETUDE DE SOCIOLOGIE*, Edition Alcan, Paris, 1920.

Această carte constituie un eveniment. E probabil una dintre lucrările cele mai bune care au apărut în ultimul timp, din acelea care fac epocă. În afară de imensa documentație și de savanta critică a surselor, ea conține una din acele fecunde idei, care se pot discuta, după aceea, în sute de comentarii.

În adevăr, ideea de responsabilitate constituie aproape tot fundamentul teoretic al oricărui sistem juridic. Pe ea e bazat întreg dreptul penal și o bună parte a celui civil și comercial. Nici o noțiune n-a fost mai discutată de la sistemele filosofice pînă la discuțiunile juriștilor.

Cu toții însă o considerau ca o idee. Dl. Fauconnet încearcă să o studieze altfel. Pentru dînsul, responsabilitatea e un fenomen social. Ca atare, se pot găsi peste tot în organizația societăților *fapte* de responsabilitate, care, studiate comparativ, vor putea duce la o concepție empirică a acestei noțiuni.

Pînă acum, gradul de responsabilitate, care aducea după el gradul de culpă și de pedeapsă, era strîns legat de conștiința agentului, de gradul mai mare sau mai mic de imoralitate al infractorului. Astfel, se puteau concepe foarte bine persoane iresponsabile cum erau nebunii, copii, animalele etc. Concepția subiectivă a responsabilității lega de persoana individului infractor toate variațiunile ei. Cu mai multe, ori mai puține deosebiri, toate sistemele de filosofie penală, de la școala clasică, de la Beccaria, Romajnosi ori Kant pînă la școala italiană antropologică ori sociologică, toate înfățișează aceeași concepție despre responsabilitate. Contra tuturor, Fauconnet încearcă o altă explicație. E justificată doctrina subiectivă care leagă de gradul de moralitate al individului orice regulă de responsabilitate? Dacă ar fi așa, atunci persoanele inconștiente ar trebui declarate iresponsabile. Dar dacă legislația modernă se ține mai mult ori mai puțin de această consecință, un studiu comparat istoric ne va arăta că realitatea e departe de această afirmație. În foarte multe societăți, *copiii* sînt pedepsiți, indiferent de vîrsta lor. La greci, chinezi, polinezieni și chiar în legislația dreptului canonic, s-au intentat procese în regulă, cu procedură contradic-

torie reprezentată printr-un avocat, *animalelor*. Aceleași societăți au chemat la răspundere, de foarte multe ori, *morții*, condamnîndu-i la prohibirea înmormîntării. Iar despre acești agenți nu se mai poate spune că erau responsabili: Mai mult. Cîteodată, agentul crimei nu se cunoștea. Atunci, o mulțime de legislații permit alegerea fortuită a unui individ ispășitor, care să sufere pedeapsa în locul celui care a comis-o. E instituția *„țapului ispășitor"*, așa de frecventată la popoarele primitive. Sistemul penal al responsabilității *colective*, în care o rudă e chemată în garanție pentru crima oricărui membru de familie, ne îndepărtează de asemenea de la conexiunea intimă ce trebuie să domnească între persoana infractoare și pedeapsa aplicată.

Dar nu numai persoana agentului ne arată că această conexiune nu există, dar chiar situațiile generatoare de infracțiuni sînt contra ei. În legislația noastră, se cere ca individul să fi lucrat cu voință sau fără neglijență. Sînt societăți însă — și dl. Fauconnet ne citează sute —, în care pedeapsa e aplicată chiar cînd nu se poate constata nici voință, nici neglijență.

Un sălbatec care atinge din întîmplare un obiect *tabu*, chiar fără intenție și fără nici o neglijență — fiindcă se poate ca acel obiect să cadă peste el din întîmplare —, e pedepsit numai pentru că profanarea s-a făcut. Dacă atîtea situații ne arată că responsabilitatea nu poate fi legată de persoana individului, atunci care e natura ei ? Pentru a răspunde la această întrebare să ne amintim de definiția dată de Durkheim în *La division du travail social*, pag. 47, definiția care a inspirat pe Fauconnet în primul rînd. Pentru Durkheim, un fapt devine criminal „atunci cînd ofensează stări puternice și definite ale conștiinței colective". Responsabilitatea trebuie deci căutată și ea în organizarea conștiinței colective, care impune „a priori" anumite judecăți în baza prejudecăților normale penale de care e inspirată. O crimă produce un început de disoluție socială, ea amenință spiritul de solidaritate. În fața acestui pericol, opinia publică, conștiința colectivă trebuie liniștită. De aceea, responsabilitatea, care e flotantă, vagă, în orice moment, în organizarea societății, se îndreaptă, în momentul crimei, către aceasta. De acolo, ea se iradiază

către infractor, în baza judecății primitive comune, că acela ce-a comis actul s-a profanat prin acest contact. Această iradiere nu prezintă nici o legătură de necesitate riguroasă cu persoana infractorului. Responsabilitatea poate lovi, la întîmplare, pe oricine, numai ca conștiința colectivă să capete o satisfacție. Legătura agentului cu responsabilitatea și deci cu crima, e de cele mai multe ori o legătură de contiguitate ori de asemănare. Se presupune că infractorul are cele mai multe apropieri de actul criminal, că intră în sfera lui, că devine odios odată cu el. Totul se explică, în ultima instanță, printr-o asociație de idei între crimă și criminal printr-o asociație care, în conștiința colectivă, trezește în același timp ideea de crimă și de criminal. Dacă autorul e ales de cele mai multe ori ca pacient al pedepsei, acest fapt se explică fiindcă reprezentarea crimei trezește pe aceea a criminalului și o face odioasă implicit. E o aplicație derivată a ideii de contact, de murdărie, de profanare, așa de frecventă în societățile primitive magice. După cum locul crimei e măturat, după cum obiectele inanimate care au luat parte la crimă sînt distruse, autorul e considerat și el ca un mobilier al crimei, atins în mod special de această profanare și, ca atare, pedepsit.

Astfel, responsabilitatea apare ca un aspect al conștiinței colective. E un fenomen obiectiv, social, nu unul individual. Această ipoteză are meritul că explică aproape toate cazurile pe care teoria claselor era forțată să se lase pe dinafară.

În afară de aceasta, ea e în concordanță și cu mișcarea jurisprudențelor a timpului. Se știe că natura responsabilității civile, începe a se căuta azi în ideea de *risc*, spre deosebire de teoriile mai vechi care o căutau în noțiunea de *greșeală*, de culpă. Teza d-lui Triandafil, docent la Universitatea din Iași, apărută cu cinci ani înaintea lucrării lui Fauconnet, arată aplicațiile și limitele acestei teorii.

În ce privește construcția științifică, compoziția, critica riguros științifică a lucrării, ea nu se poate exprima într-un rezumat palid.

Recomandîndu-i-o cititorului, îi oferim în același timp și o rară senzație intelectuală.

CH. ELLWOOD, *SOCIOLOGY AND MODERN SOCIAL PROBLEMS*, New York, 1920.

Autorul este unul dintre tinerii sociologi de frunte ai școlii americane de sociologie, al cărui organ, *The american Journal of Sociology*, strînge în jurul său o anumită metodă și concepție despre această știință. Lucrările anterioare ale acestui autor, *Introduction to social psychology*, *The social problem*, au fost bine primite și peste hotarele țării sale. Una din ele, *Sociology in its psychological aspects*, a fost tradusă și în franțuzește de editura Giard et Brière sub titlul *Elements de Psycho-Sociologie*.

Ca și colegii săi din școala americană : Blackmar, Small, Lester Ward, (cu excepția lui Giddings care se apropie mai mult de Tönnies și Durkheim), Charles Ellwood crede că societatea se poate explica *primo* prin factori biologici, *secundo* prin factori psihologici. Școala americană se îndepărtează de aplicațiile biologice ale organiciștilor. Ea recurge la alte fenomene ; ereditate, darwinism, adaptare, teoria antropologică a raselor. În primul capitol (The bearing of the theory of evolution upon social problem", pag. 28 și urm.), societatea e reprezentată ca interacțiune psiho-biologică între indivizi. Ceea ce intervine în primul rînd sînt impulsurile vitale prime : concurența, adaptarea, variația. Acestea sînt modificate la rîndul lor de o serie de reacțiuni interindividuale, în felul celor indicate altă dată de Tarde.

Nu mai încercăm să arătăm aici insuficiența acestui atomism sau biologism sociologic pentru un sistem integral sociologic : fiecare manual elementar o conține. Ne întrebăm însă de ce școala americană menține acest punct de vedere. E adevărat că din bibliografia prezentată la finele tuturor cărților, literatura europeană a problemelor sociologice pare aproape cu totul ignorată.

Cartea de față e o reeditare a unor conferințe, în care această metodă e aplicată la studiul unei serii de probleme de politică socială practică : familia și criza ei, pauperismul, legea proporției, criminalitatea, emigrația și imigrația, socialismul.

Capitolul despre familie, care conține și locul cel mai mare în volum, e plin de insuficiențe. Autorul pare a nu cunoaște noile cercetări ale școlii antropologiei engleze actuale, în special cele ale lui Frazer, Robertson Smith

ori Lang. El se rezumă la vechile teorii ale lui Morgan și Mac Lennan, care arată originea familiei ca o transmisiune de bunuri sau ca satisfacerea unei nevoi sexuale, cînd ea e mai cu seamă forma religioasă a clanului totemic. Familia domestică precedează cu mult familia conjugală, apariție tardivă cauzată de un lung proces de concentrare. De asemeni nu se face nici o distincție între familia paternă (gen „sippe" german, ori „zadruga"), pe de o parte, pe de alta, familia patriarhală (în felul lui „geus" romană). În prima, puterea tatălui e mult mai mică, el indică doar ordinea filiației și a succesiunii juridice, în a doua, puterea șefului familiei ei limitată.

Cauzele crizei actuale a familiei sînt, după autor, trei : decadența religiei, individualismul și mișcarea feministă. Cea dintîi ni se pare justificată. Celelalte două sînt mai mult de ordin ideologic și deci departe de a putea modifica structura intimă a acestei instituții.

Dintr-o statistică recentă, aflăm că cifra divorțurilor în Statele Unite e de 67 000 într-un singur an, 1912, pe cînd era de 11 000 în Germania, de 10 000 în Franța și numai de 400 în țările scandinave. Remediile ar consta nu într-o legislație bruscă, care nu poate intra prea iute în moravuri, dar mai ales printr-o organizare a propagandei și o educație a spiritului public.

În capitolul despre *pauperism*, se deosebesc cauze subiective : debilitate, anormalitate etc., și cauze obiective : organizarea vieții economice. Se pledează pentru filantropie.

Partea referitoare *la criminalitate* debutează printr-o definiție vagă a crimei : ea ar fi o călcare a legii. Se cunosc atîtea călcări de lege care totuși nu sînt crime ! Și aici se deosebesc cauze obiective și subiective. Se discută cele indicate de Lombroso și cele observate de școala sociologică italiană și de Tarde. Autorul înclină pentru prezervatismul social, pentru înlăturarea cauzelor indirecte ale crimei.

În fine, *emigrația* e studiată în toate formele ei. Se insistă asupra imigrației europene și mai ales a celei asiatice chinezo-japoneze în America, problemă care pare a fi una din cele mai grave care turbură viața marii republici transoceanice.

În general, lucrarea de față nu justifică prin nici un interes special succesul pe care l-a avut : concepția generală, falsă, iar detaliile relatate, în mare parte, banale.

A. DEMANGEON, *LE DECLIN DE L'EUROPE*, ed. Payot, Paris, 1921.

După O. Spengler, care a profetizat în Germania decadența occidentului, profesorul de geografie de la Sorbonna, Demangeon, pe altă cale, pe cea economică, ne dă o serie de cifre, din care se poate vedea „handicapul", pe care-l au celelalte continente față de Europa.

După război, Europa, care era o imensă uzină, căci se hrănea din transformarea materiilor prime pe care i le ofereau celelalte continente, și-a distrus o bună parte din utilaj. Industria fierului, în care Germania excela, a luat proporții colosale în America. Coloranții și țesătoria la fel. De unde înainte de război Statele Unite exportau mai mult materii prime, azi mai mult decît Europa sînt o țară transformatoare. În ce privește transportul, marina comercială ca și cea de război, egalează azi Anglia, în urma imensei fabricații de vase pe care a făcut-o în timpul războiului. Ca sferă de influență, ea cîștigă pe fiecare zi vechile debușeuri europene — America de Sud, Asia răsăriteană, o parte din Australia sînt cîștigate.

Alături de ea, Japonia își extinde influența asupra întregii Asii, căutînd să stabilească regula „Asia asiaticilor", după cum „America americanilor". Ea se întinde în Australia unde contrabalansează politica economică a Angliei în ce privește țesăturile, condimentele etc.

Care e situația Europei în fața acestei prosperități a celorlalte continente ? O datorie publică enormă, o dezorganizare care scade producția la jumătate, lupte politice care paralizează state întregi ca Rusia, o descreștere enormă a natalității și o creștere a mortalității, a criminalității, pauperismului și emigrațiilor. Vădit, sîntem în fața unei puternice decăderi. Poate asistăm la „începutul sfîrșitului". Perspectivele ? Autorul nu le vede așa de negre. El crede într-o reorganizare morală și economică. Nu prea vedem însă cum. Solidaritatea politică și culturală lipsește. Vechile uri dezlănțuite de război continuă să închidă popoarele în ziduri chinezești de ură reciprocă.

În ce privește problema culturală, după cum observă publicistul german Ernst Curtius *(Das neue Merkur*, München, mai 1921), legăturile franco-germane începute înainte de război de un Romain Rolland, de grupul de la *Nouvelle Revue Française*, de un A. Gide, de un H. Barbusse și alții, azi e dizolvat. Germania suferindă n-are altă ieșire culturală decît către misticismul rusesc, iar Franța o repetare pînă la saturație a vechilor ei tradiții, care azi, oricît de bogate ar fi fost ele, n-o mai pot satisface. Pe de altă parte solidaritatea economică e paralizată de problema reparațiilor.

Să credem ca Bismarck că de acum se ridică soarele slavismului și că începe dominația Rusiei ? Sau să vedem pericolul dinspre America ori Japonia ?

Nimeni nu ne-o poate spune pentru moment. Poate că sentimentul de conservare continentală va reuși să se substituie aceluia de regionalism șovinist, ca un pas promițător către fraternitatea totală a omenirii suferinde.

H. CUNOW, *DIE MARXSCHE GESCHICHTS-GESELLSCHAFTS UND STAATSTHEORIE. GRUNDZÜGE DER MAXISCHEN SOZIOLOGIE*, Berlin, 1920, 2 vol.

S-a remarcat că literatura asupra lui Marx, în enorma ei abundență, nu e întrecută decît de aceea asupra lui Darwin și Wagner.

În special, discuțiile economice sînt cele mai frecvente. Aspectul filosofic și sociologic al operei lui Marx nu e nici el cu mult mai neglijat. Cartea, deja cam învechită, a lui Masaryk, pe urmă aceea ale lui Tugan-Baranowski, Weisengrün, Hammacher etc. au studiat mai ales partea pur sociologică a sistemului.

H. Cunow, profesor la Universitatea din Berlin (mort de curînd), teoretician de frunte al Partidului Socialist Democrat, aduce totuși cîteva contribuțiuni noi, alături de critici utile asupra unor puncte deja discutate.

Pentru ca să arate ideile lui Marx asupra statului, autorul face o expunere a tuturor teoriilor asupra aceluiași subiect, de la Aristot la Hegel, pe vreo 200 pagini, parte care ni se pare alături de chestiune și deci inutilă. Se arată influența lui Hegel asupra lui Marx, de la care acesta din urmă copie aproape concepția despre stat. Ca și maes-

trul său Marx, întrebuințează distincțiunea între „societate“ (gesellschaft) și „stat“ (staat) și mai ales noțiunea lui „vollendete staat) (statul perfect.)

Interesantă este discuția cu Lenin asupra dictaturii proletariatului. Textele din Marx, citate de Cunow, arată perfect bunăvoința și favoarea pe care o aveau în ochii lui Marx democrația și votul universal. Discuția materialismului istoric, a ideii de revoluție la Marx, a noțiunii de societate nu aduce prea multe lucruri noi. Capitolul cel mai interesant mi se pare acela al discuției teoriei lui Marx-Engels despre originea familiei. Autorul era mai competent decît oricine să o facă. Deja într-un articol mai vechi, publicat în *Neue Zeit, Sozialismus, Ethnographie und Soziologie*, ca și în opera sa mai veche *Die Verwandschaftsorganisationen der Austral neger* (1894), Cunow a încercat să corecteze unele din datele marxismului dogmatic prin constatările etnografiei comparate, ale sociologiei pozitive. Această încercare e reluată aici cu succes. Se arată exagerările lui Engels, care s-a mărginit în această privință să copieze argumentele lui Morgan.

Destul de interesant de asemeni cap. despre concepția de națiune la Marx. Deși scrisă de un membru militant al partidului, lucrarea păstrează obiectivitatea unei opere de sociologie laică.

GUSTAV MAYER, *FRIEDRICH ENGELS. EINE BIOGRAPHIE*, Berlin, 1920, Vol. I.

Figura în aparență modestă a lui Engels, „der gute Mensch“ (le bonhomme), cum îi zicea Sombart, apare în istoria socialismului eclipsată de uriașa personalitate a prietenului său Marx. Afară de broșurile comemorative ale lui Sombart (scrisă în 1859) și K. Kautski, biografia sa nu tentase pe istoricienii socialismului.

Prezentul volum umple această lacună. Cu o remarcabilă erudiție, cu simț de critică istorică ascuțită, prof. Gustav Mayer ne-a dat, probabil, opera definitivă asupra lui Engels. În primul volum — celelalte sînt în pregătire —, se studiază tinerețea lui Engels, cuprinsă între anii 1820—1851. În acest răstimp, tînărul socialist e reînviat într-o mulțime de trăsături necunoscute. Articole

citate cu pseudonime sînt dovedite ca fiind ale lui Engels ; scrisori și impresii noi citate aruncă o altă lumină asupra personalității prietenului lui Marx. Cu deosebire interesante sînt : cap. IV despre stînga hegeliană, cap. VIII : legăturile cu Marx, cap. X : exilul în Belgia, cap. XII : revoluția din 1848 în Germania.

Ceea ce reiese din cercetările lui Mayer e că rolul lui Engels nu a fost deloc de mîna a doua, cum se crede de obicei. Multe din scrierile lui Marx, în afară de cele semnate de amîndoi, se datoresc lui Engels. Chiar capitolul din *Kapital* relativ la starea uvrieră în Anglia secolului XIX pare a fi lucrat de Engels.

Ca tip intelectual, opus lui Marx care era un logician raționalist, Engels e un empiric care se inspiră numai de la fapte. De aceea, el o rupe mai repede decît Marx cu Hegel și cu dialectica lui. Multe detalii interesante asupra relațiilor de prietenie, pecuniare etc. între cei doi șefi.

Alături de biografia lui Mehring asupra lui Marx, această încercare va rămîne ca o carte clasică. Ea are încă o superioritate asupra aceleia a lui Mehring, că indică toate sursele, facilitînd astfel munca cercetătorilor viitori.

LUDWIG STEIN, *EINFÜHRUNG IN DIE SOZIOLOGIE*, München, 1921.

Editorul revistei *Archiw für Philosophie*, autorul cunoscutei cărți *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, publică, ca un fel de bilanț al concepțiunilor sale filosofice, această succintă introducere în studiul sociologiei. Cum indică și titlul, nu e vorba decît de un rezumat rapid. Toate problemele acestei științe sînt tratate în cîteva pagini. De la întrebări teoretice asupra metodei și fundamentului sociologiei (cap. I—X), la sociologia familiei (cap. XII), a proprietății (cap. XIII), religiei (cap. XIX), naționalității (XXIII), luptei de clasă (XXII), egoism, altruism, libertate, autoritate (cap. XXII și XXIII), toate fenomenele sociale sînt atinse. Cu toate că autorul ne declară în prefață „wasich hier biete, ist nicht Schulweisheit, sondern Erlebnis, nicht Tinde, sondern Blut“, toate materiile tratate în acest volum suferă de o deplină lipsă de metodă. Mai mult decît atît, o concepție personală a autorului nu leagă niciodată imensul vălmășag de idei

pe care vrea să le agite. Contemporan cu epoca deceniului anterior, în care „la querelle des méthodes" ajunsese la maximum de anarhie, profesorul pare a fi străin operei de clarificare introdusă printr-un serios efort metodologic de școala franceză contemporană. Astfel, fatal, această „introducere", ca nenumărate altele care se scriu în Germania, va rămîne o încercare diletantă fără merit științific și, ceea ce e mai regretabil, chiar fără merit pedagogic. Cel ce vrea să se inițieze cu astfel de introduceri rămîne de multe ori mai nelămurit decît înainte de a fi luat cartea în mînă.

Face cunoștință cu o mulțime de probleme noi, fără să le cunoască semnificația înlăuntrul științei pe care vrea să o studieze. Dar poate că vina nu e numai a autorului, ci a genului de producție vulgarizatoare care se cheamă „einführung", gen hibrid care nu servește nici specialiștilor, nici marelui public. El e mai ales nefast în sociologie, unde diletantismul e mai înrădăcinat ca oriunde.

Dr. CARL BRINKMANN, *Versuch einer Gesellschaftslehre*, Leipzig, 1920.

S-a remarcat de multe ori și cu drept cuvînt că, dacă Germania a făcut remarcabile progrese pe terenul științelor sociale particulare, ea a rămas, în ce privește sociologia generală, în urma Franței ori a Americii. Preocupările sociologilor de aici priveau cînd fenomenele subiective, psihologice, de o mică generalitate (modă, imitație etc.), cînd probleme de strictă specialitate. Un „juste milieu" era rar atins. Dr. Carl Brinkmann, într-o lucrare recentă *Versuch einer Gesellschaftslehre*, cu multă pătrundere, vrea să inspire sociologiei germane o doctrină pozitivă, obiectivă și generală. Dintre autorii anteriori, el nu recunoaște ca reprezentant al acestor deziderate decît pe Tönnies. După Brinkmann, societatea e reductibilă la fenomene psihologice. Dar aceste fenomene nu sînt acelea pe care le studiază psihologia. Ele ni se impun obiectiv, ne vin, cum s-ar exprima Durkheim, ca constrîngeri exterioare din mediul social. Reductibilă la fenomene psihice, sociologia nu se poate rezuma numai la studiul lor.

Ea trebuie să aibă un conținut pozitiv, să studieze fapte, nu numai idei. Pentru ilustrarea acestor principii, autorul studiază, ca aplicație, problema dreptului, inspirîndu-se din școala numită în Germania „freies Recht" (Kantorowicz și, într-o privință, și prof. Ehrlich de la Cernăuți).

După cum se vede, ideile nu sînt noi, însă autorul le exprimă pregnant, clar și cu credință astfel că volumul, fără să aducă nici o noutate, aduce un bun serviciu insistînd asupra unor lucruri vechi, dar totuși neglijate.

R. WORMS, *LA SOCIOLOGIE, SES BUTS, SES MOYENS*, Paris, 1921.

Réné Worms, neobositul organizator de reviste, de anuare și de congrese de sociologie, deși cunoscut în lumea întreagă (în Germania și America este considerat ca cel mai meritos sociolog al Franței), nu și-a legat numele de vreo descoperire originală, ori de vreo metodă fecundă. Singurul său merit este acela de vulgarizator, de neobosit propagandist pentru formarea noii științe. A publicat zeci de volume asupra tuturor materiilor și a încurajat pe vremuri doctrina organicistică. Volumul care ni-l dă acum este oarecum bilanțul întregii sale activități și rezumatul operei sale.

Nu aflăm nimic nou, decît doar faptul că autorul, în urma lecturilor, reflecțiilor și experienței, a renunțat la teoria organicistă. Felul cum e alcătuită cartea dă o clară înțelegere celor mai multe din problemele actuale ale sociologiei și, în această privință, și-a atins scopul. Cu două rezerve însă. Întîi, gustul critic lipsește. Sociologi în felul lui de Greef, Coste etc. sînt puși alături de Simmel, Durkheim, Tönnies etc.

În al doilea rînd, cercetările școlii americane (Small, Giddings, Ellwood, Mac Dougall) sînt nemenționate, asemenea celc ale grupului italian din jurul *Rivista italiana di Sociologie*. Din cei dintîi, nu e menționat decît Lester Ward care e, poate, cel mai puțin interesant. În această privință, broșura apare incompletă. Pentru teorii personale, autorul ne promite o nouă ediție refăcută din *Philosophie des sciences sociales*.

M. BARASCH, *LE SOCIALISME JURIDIQUE ET SON INFLUENCE SUR L'ÉVOLUTION DU DROIT CIVIL EN FRANCE A LA FIN DU XIX-ÈME SIÈCLE ET AU XX-ÈME SIÈCLE*, Paris, 1923.

Ca și cooperatismul sau sindicalismul moderat, socialismul juridic nu e decît o manifestare a curentului solidarist. Titulatura de „socialism" ni se pare o uzurpare. Nu e nimic socialist în această doctrină moderată, apărută doar ca o ușoară reacțiune contra individualismului excesiv din Codul Napoleon. Dar nu orice campanie anti-individualistă trebuie să se confunde cu socialismul.

Acesta din urmă se caracterizează, spre deosebire de celelalte doctrine solidariste, prin caracterul său economic și revoluționar. Înțelegem prin aceasta că, după sistemele socialiste, evoluția socială trebuie să se înfăptuiască după factori obiectivi, pe deasupra intervenției bunei voințe omenești. E greu de conceput o societate care și-ar modifica realitatea, structura, după prescripțiile unei legislații oarecare. Puterea creatoare a socialismului juridic e astfel, foarte limitată. El nu poate tinde decît la reforme foarte modeste. Și acestea încă trebuiesc considerate, în raport cu factorii economici, doar ca „epifenomene", așa cum a stabilit-o altă dată R. Stammler.

Cu toate aceste considerații restrictive, nu se poate nega complet influența pe care au jucat-o principiile solidariste în modificarea Codului Napoleon. În prezentul volum, într-o expunere vie și completă, dl. M. Barasch a făcut istoricul și caracterizarea critică acestei mișcări. Precursorii socialismului juridic trebuiesc căutați în persoana unui Proudhon ori Fourier. În zilele noastre, autorul se oprește mai mult asupra doctrinei lui L. Bourgeois. Afirmînd că individul se naște cu o datorie către societate, că e legat de ea printr-un „quasi-contract", L. Bourgeois pune înaintea drepturilor individuale datoriile sociale. În Germania, A. Menger ajunge la aceleași concluzii. De profesie jurist, dl. Barasch nu vorbește decît în treacăt de contribuția lui E. Durkheim la formațiunea acestei doctrine. De fapt, *La division du travail social*, unde se disting cele două tipuri de solidaritate, mecanică și organică, e poate catehismul întregii mișcări solidariste.

L. Duguit, ca și E. Lévy se recunosc în repetate rînduri ca discipolii lui Durkheim.

După analiza operei precursorilor, se trece la studiul doctrinelor juridice propriu-zise. Opera lui L. Duguit, a lui E. Lévy, G. Morin sînt studiate cu înțelegere și pătrundere.

Credem că ar fi trebuit să se consacre, în această parte, un capitol special lui R. Saleilles.

Dacă opera acestui jurist, în partea sa teoretică, nu prezintă un caracter pur solidarist, prin campania pe care a întreprins-o în favoarea Codului civil german, trebuie menționată și ea printre capitolele socialismului juridic.

Partea ultimă a acestui studiu se ocupă de studiul jurisprudențelor provocate de curentul solidarist. Se studiază sub această lumină teoria abuzului de drept, a riscului și a responsabilității, în fine, căutarea paternității.

Trebuie să fim recunoscători d-lui M. Barasch de a ne fi dat într-o monografie vie, prin analize bine făcute, un expozeu, aproape complet, al repercusiunilor, pe care mișcarea socialistă mereu crescîndă le trezește în domeniul adesea osificat și conservator al doctrinelor juridice.

CONST. GRAUR, *LIBERTATEA PRESEI*, București, ed. Adevărul, 1923.

Dl. C. Graur, invitat anul trecut să țină o conferință la cercul de studii al Partidului Țărănesc despre libertatea presei, i-a publicat conținutul în broșura de față. D-sa, unul din puținii noștri gazetari (în sensul occidental) remarcabili, a criticat cu o logică impecabilă dezavantajele democratice pe care le-ar aduce un proiect de lege, care ar înăspri sancțiunea delictelor de presă, deferind-o tribunalelor ordinare. Cu exemple copioase din istoria politică recentă a țării noastre și a altora străine, d-sa a arătat marele rol democratic al presei, contradicțiile la care se supune regimul actual restringîndu-i libertatea, necesitatea publicului de a-și formula doleanțele prin coloanele ziarelor — mijloc platonic de a protesta contra ilegalității. D-sa a arătat și de ce presa noastră e inferioară celei din străinătate, sau inferioară pur și simplu. Întregim și noi cu cîteva observații cele spuse de dl. C. Graur. Parafrazînd un dicton banal, am putea spune că „fiecare țară are presa pe care o merită". Dacă artistul ori savantul, așa de independenți de sancțiunea succesului,

tot sînt ținuți să facă concesii unui public oarecare, închipuiți-vă ce-ar deveni gazetarul care ar ignora ce trebuie să ofere publicului său.

Se scrie pentru public un public dat și pentru o anumită mentalitate. Se poate obiecta că gazetarul, așa cum se întîmplă în marile țări democratice, trebuie să facă educația cetățenilor, să caute să-i ridice pînă la el, nu să se coboare pînă la dînșii. De acord. Dar cine să facă această educație ? Gazetarii obișnuiți se recrutează, nu știu de ce, de cîtăva vreme sistemul s-a mai ameliorat, din elementele cele mai mediocre ale societății. Cînd un elev nu mai poate trece clasa V secundară, și dacă n-are însușiri practice, mai rămîne un refugiu : conservatorul ori gazetăria. Lumea se mefiază de jurnaliști — fiindcă gazetar e de mult sinonim cu aventurier ori samsar — și autoritatea morală a presei e nulă. Se exagerează atît în presă, de la evenimentele pasionale și pînă la cele politice, încît doza de credulitate a cetățenilor e de mult secătuită. La noi, se citesc gazetele din curiozitate mahalagească ori din plictiseală, în nici un caz din nevoie de orientare morală. Dra de acest lucru nu e vinovată presa, cum crede proiectul de lege în chestie, ci moravurile. Dacă nu putem produce gazetari buni, aceasta înseamnă că debitul nostru de personalități inteligente și corecte e limitat și că alte cariere mai seducătoare atrag pe cei puțini buni. Dar, încă odată, de aceasta nu e vinovată presa. Se poate vedea atunci, cît de nesociologică e măsura, care crede că o să remedieze o astfel de stare de lucruri, prin trecerea jurisdicției delictelor de presă de la jurați la tribunalele ordinare. Se știe doar cît valorează măsurile juridice, care contrazic moravuri ori stări de opinie publică. Remediul e, poate, în altă parte, dar aceasta ne-ar duce prea departe.

Acestea și încă altele sînt reflecțiile pe care broșura bine gîndită a d-lui C. Graur, căreia i-am dori o răspîndire cît mai largă, le sugerează orișicui.

D. IOVANOVITCH, *LE RENDEMENT OPTIMUM DU TRAVAIL OUVRIER*, Paris, Payot ed, 1923, 490 p. în 8°.

Această lucrare, de un palpitant interes, e o teză de doctorat în Sorbona a unui tînăr învățat sîrb, astăzi profesor la universitatea din Belgrad. Fruct a cinci ani de lucru, ea epuizează materia printr-o documentație de o rară bogăție, printr-o sistematizare în același timp comodă și clară.

Devastată de dezastrul războiului, omenirea sărăcită și-a pus înainte de toate problema reorganizării producției. Terenul unde s-au exercitat cele mai fructuoase experiențe a fost acela al muncii omenești și al randamentului ei. Încă dinainte de război, taylorismul, prin organizarea economică și mecanică a muncii, pusese probleme, bineînțeles fără să-i aducă o soluționare satisfăcătoare. Aceleași metode s-au lărgit din alte puncte de vedere în uriașele uzine americane, în special în acelea ale miliardarului H. Ford.

Concomitent cu aceasta, în lumea germană se introduceau laboratoriile de selecție profesională, unde se alegea fiecare muncitor după aptitudinile sale specifice, pentru a fi trimis la munca în care putea să dea maximum de profit.

Laboratoriile lui W. Stern și Lippmann de la Hamburg și altele analoage, la Leipzig și Dresda, au dat rezultate extrem de satisfăcătoare.

Analizînd critic toate aceste inițiative, dl. D. Iovanovitch arată că problema e mult mai largă. Pentru sporirea randamentului muncitoresc în producție, trebuie de luat măsuri mult mai largi. E nevoie de o întreagă reformă a legislației industriale și a economiei sociale actuale. Trebuie reformate în primul rînd mijloacele de remunerație, în primul rînd salariul. În acest scop, d-sa analizează proiectele de „prime economii", „scara mobilă" etc. Se arată ca partizan al participării la beneficii și al acționariatului uvrier. Trebuiesc întărite și asigurate asigurările sociale, locuințele uvriere, reducerea oboselii în fabrici prin munca plăcută — visul lui Fourier —, întărită în fine situația morală a muncitorului prin cultură tehnică și generală și prin relațiile omenești cu patronii și șefii de ateliere, prin organizarea învățămîntului profesional și a orientării profesionale. În fine, democratizarea industriei prin instituirea consiliilor muncitorești va aduce ultimele stimulente în această direcție.

Organizarea productivă a muncii trebuie să cuprindă toate aceste măsuri, fiindcă ea constituie un tot organic indecompozabil.

Numai cu cîteva inițiative de mecanizare a muncii, cum a făcut taylorismul, nu se poate ajunge la nici un rezultat.

Ordonînd într-o singură lucrare tot acest imens material, tînărul savant sîrb ne-a dat, pentru multă vreme încă, lucrarea clasică în această materie, lucrare care poate fi privită și ca o soluție a acestor îngrijorătoare probleme și ca o enciclopedie a problemelor de democrație industrială.

T. G. MASARYK, *IDEALURILE UMANITĂȚII. DESPRE BOLȘEVISM*, traducere de P. Cancel, „Cultura națională", 1923, 85 p., 25 lei.

Președintele republicii cehoslovace e sociolog. Activitatea sa științifică e mai mult decît vacanța unui politician. Studiul său asupra marxismului *(Die soziologischen und phylosophischen Grundlagen des Marxismus*, Wien, 1899) e primul conceput sub punctul de vedere filosofic general al unei sociologii științifice autonome, independență de materialismul istoric. Studiile sale asupra istoriei și vieții sociale rusești constituie una din cele mai complete, mai sintetice și mai profunde monografii asupra acestei materii. O traducere românească s-ar impune.

Celelalte opere ale sale se resimt de caracterul militant al propagandei naționale ceh e.

Studiile care ni se dau azi în traducere românească sînt scrise după război și se adresează, în formă vulgarizată, marelui public. Nu înțelegem pentru ce s-au ales din opera lui Masaryk tocmai aceste încercări de bătrînețe. S-ar fi putut traduce cu mai mult folos studiile asupra marxismului ori asupra Rusiei.

Se trece în revistă rapidă socialismul, individualismul, utilitarismul, positivisul, evoluționismul, principiile fundamentale ale eticii umanității. Autorul e eclectic și alege, din toate aceste directive, părțile care i se par sănătoase. Ultimele pagini conțin o critică a bolșevismului sub lumina punctului de vedere democratic și sînt adresate muncitorimii cehe. Traducerea d-lui P. Cancel e clară și corectă.

C. BOUGLÉ, *DE LA SOCIOLOGIE À L'ACTION SOCIALE (PACIFISME, FÉMINISME, COOPÉRATION)*, Paris, Presses universitaires, 1923.

Profesorul de sociologie de la Sorbona adună în acest volum cîteva studii împrăștiate prin reviste și cîteva conferințe ținute la diferite cercuri culturale ori sociale.

Problemele tratate sînt următoarele : „Tradiția franceză și Societatea Națiunilor", „Cooperația intelectuală internațională", „Problema morală a democrației" — conferință făcută la București în april trecut, „Viața morală și idealul național", „Feminism și sociologie", „Producători și cooperatori".

După cum se vede, e vorba de probleme de morală practică, cotidiană. Ele nu sînt studiate însă după capriciul inspirației, ori după constatări empirice. La baza lor, stă metoda sociologică franceză, inaugurată de Durkheim și continuată cu succes de dl. C. Bouglé. Metodă care constă în a considera socialul ca anterior individualului, deși format ca și acesta din stări sufletești, din reprezentări, colective însă. Idealism social care se opune materialismului istoric, așa de exclusivist în unele din interpretările sale.

Această metodă, e, în plus, comparativă. Ea își alege materialul din tipuri sociale diferite, îl clasează, îl compară în timp și în spațiu și pe urmă își formulează concluziile. Înarmat cu aceste experiențe cu caracter teoretic, dl. C. Bouglé pășește către o serie de inducții practic. Bazat pe metoda sa, el poate arăta un optimism justificat în realizarea și progresul cooperatismului, al feminismului, al democrației, al Societății Națiunilor.

În slujba acestor idei, d-sa alege, ca totdeauna, exemple strălucitoare și întrebuințează acea formă suplă, plină de intuiții fine și de nuanțe de inteligență, care fac farmecul obișnuit al scrierilor sale.

L. Lévy-Brühl, în lucrarea sa *La morale et la science des moeurs*, a arătat convingător că orice aplicație practică, orice artă socială cu caracter normativ, nu poate înfăptui decît pe baza unui sever studiu teoretic prealabil. Medicina științifică n-a fost posibilă decît cînd biologia era deja fundată. Cei care se mai îndoiesc încă de progresele pozitive ale sociologiei pot căpăta o confirmare indirectă din aplicațiile fecunde pe care le indică cartea d-lui C. Bouglé.

P. ANDREI, *DIE SOZIOLOGISCHE AUFFASSUNG DER ERKENTNISS*, Leipzig, 1923.

Pe timpul lui Descartes, toată știința îmbrăca forma matematică. Mai tîrziu, în sec. XIX, științele naturale dădeau cheia tuturor misterelor. Odată cu preocupările de nivelare socială, cu problemele puse de doctrinele socialiste sau de politica socială filantropică, „la science maîtresse" devine sociologia. Importanța ei e covîrșitoare astăzi. Se simte necesitatea de a demonstra originea socială a oricărei conduite ori discipline sufletești. Prea multă vreme s-a considerat abstracția individului izolat ca o realitate, pentru ca reacțiunea să nu devină azi puternică. Aproape toate creațiile omenești sînt opera colaborării, a tradiției, deci a societății. Pentru a da o bază și mai generală acestor afirmații, era nevoie ca însăși teoria cunoașterii, care e la baza oricărei științe, ca însăși cunoștința ca fenomen de relație cu lumea exterioară să fie dovedită ca socială. Problema a fost pusă clar întîia oară de școala sociologică franceză și, în special, de Durkheim și Lévy-Brühl.

D. P. Andrei crede — ceea ce găsesc îndoios — că cel care a vorbit întîia oară de teoria cunoașterii sociologice e H. Spencer.

Prezența unui element ereditar în cunoaștere nu presupune numaidecît o cunoștință socială. El poate avea o semnificație pur individuală. De pildă, instinctul de conservare proprie, instinctul sexual etc. Cunoștința sociologică începe numai odată cu stabilirea reprezentărilor colective, alături de cele individuale. Acestea au fost filosofic analizate de Durkheim și apoi controlate etnograficește printre clanurile australiene și nord-americane. S-a arătat astfel că spațiul, timpul, cauzalitatea, numărul sînt categorii la formațiunea cărora intervine în bună parte influența grupului.

Un alt domeniu de cercetări ducînd la aceleași concluzii a fost inaugurat de psihologie. Dl. P. Andrei analizează cu această ocazie studiile lui Baldwin, Roberty, Blondel etc. Poate trebuiau analizate și opiniile lui Jerusalem din a sa *Soziologie des Erkennens*.

Autorul cunoaște legitimitatea noilor cercetări. În concluzie, arată că individul — din punct de vedere al cunoașterii — aduce în societate cel mult *potențe*, care

nu se *actualizează* însă, decît sub influența colectivității. Societatea oferă materialul de obiectivare al cunoașterii individuale. Și cea mai bună probă în ajutorul acestei afirmații e limbajul, instrument social fără de care conștiința nu e posibilă. În studiul acestor delicate probleme, dl. P. Andrei aduce o informație completă, analiza clară și cumpănită și, mai ales, acea curiozitate științifică cu care abordează variatele d-sale studii și de la care așteptăm o laborioasă și solidă activitate științifică.

ARISTIDE BLANK, *PROBLEMA MONETARĂ ÎN RAPORT CU CREDITUL PUBLIC ȘI PRIVAT*, „Cultura Națională", 1924.

Broșura aceasta ne sosește aproape simultan cu *Albumul comemorativ al băncii Blank*. Dacă în cel din urmă se scrie istoria contribuțiilor pe care această instituție financiară le-a adus la geneza capitalismului românesc și la formarea tehnică a României moderne, cealaltă ne amintește rolul remarcabil pe care-l joacă personalitatea d-lui Aristide Blank la consolidarea României întregite.

Ca om de afaceri, ca teoretician economist sau ca protector al culturii și al artelor, nici un nume din lumea banului și a cifrelor n-a fost mai împletit la toate eforturile românești de după război.

Broșura aceasta conține o conferință, pe care dl. A. Blank nu a putut s-o țină din o serie de motive triste, dar inerente, pe care inteligența d-sale generoasă le înțelege și le iartă. Lectura ei lasă o impresie curioasă și oarecum contradictorie. Se evidențiază deopotrivă în ea un spirit realist, care se mișcă cu suplețe și adresă în lumea realităților de care se ciocnește, pe care le mînuiește ori le domină, de la zi la zi. Dar se mai învederează acolo nu știu ce spirit romanesc, utopic, plămădit de o imaginație arzătoare, de acel „mal des ardents", pe care obstacolele îl enervează pînă simte nevoie să le nege ori să le depășească cu o plăzmuire ce nu ține seamă de ele. În epocile sale de formație, capitalismul, ca orice formă de tinerețe, își are și el romantismul său. Într-atît e de adevărat că tinerețea e necesară în toate. Îl găsim în începuturile penibile ale economiei americane de acum un secol, printre acei eroi, jumătate spirite practice, jumătate „conquistadores" halucinați de un ideal inaccesibil. Motivul e că începuturile capitalismului sînt încoro-

nate de succese inegale, dar rapide. Psihologia speculatorului, ca și a jucătorului de cărți, lucrează cu posibilul și posibilul e infinit. Cînd succesul se repetă de cîteva ori, personalitatea crește, se exaltează într-un optimism care atinge zările neguroase ale viitorului pe care-l vrea, cu orice chip, la fel cu prezentul.

Din toată activitatea d-lui A. Blank, se desprinde un neastîmpăr romanesc care face tot farmecul său portretistic. Cifrele nu-l îngrozesc, ci îl seduc. Sub bagheta sa magică, ele se grupează armonic într-un sistem coerent. Aceasta, fiindcă d-sa nu e un birocrat meticulos, înecat de valurile contabilității.

Existența cere să fie considerată dublu : sub aspectul realului, dar și sub acela al posibilului. Complexitatea d-lui Blank nu face decît să-i dea mai multă autoritate.

În broșura de față, în care tratează problema monetară, dl. A. Blank dă dovadă bineînțeles, înainte de toate, de o specială luciditate realistă. Se declară adversar egal al inflației, ca și al deflației. Ceea ce vrea e stabilizarea, devalorarea leului la valoarea lui actuală și, prin garantarea lui, revenirea la regimul aur. Pentru aceasta, cere echilibrarea bugetului și restituirea datoriilor statului. Garantarea monedei s-ar face printr-un împrumut străin, care presupune desigur o politică de concesie, față de capitalul extern. O politică de concesii rezonabile însă, în care participația națională ar fi cea mai însemnată. S-ar începe desigur cu colaborarea străinilor la exploatarea petrolului.

Adevăruri de bun simț, care sînt și acelea ale opiniei publice luminate. Nu le dorim altceva decît să fie ascultate. La evidențierea lor, dl. A. Blank a adus exemple luminoase, argumente hotărîtoare și un stil plin de culoare.

PAUL COLIN, *L'ALLEMAGNE*, Paris, Rieder ed., 1923.

Majoritatea cărților franceze despre Germania, scrise în răstimpul 1919—1923, păstrau atitudinea militant naționalistă din timpul războiului. Se deformau toate evenimentele petrecute peste Rin, după credința, devenită obsesie, că agresiunea Germaniei nu e terminată, că spiritul imperialist domnește încă dincolo, peste hotare. În

funcțiune de această atitudine politică, se micșorau talentele, se scobora valoarea artei, a literaturii, a științei, chiar și a muzicii.

Ultimii ani au schimbat însă busola mentalității franceze, cel puțin la unii intelectuali. Volumul de față, scris de un spirit liber și pregătit, e o minunată introducere în viața spirituală a Germaniei de după război. Se analizează și descrie toată sforțarea fecundă care a dus la crearea unei noi arte plastice, încă confuză, dar totuși promițătoare, la înfiriparea unei literaturi îndrăznețe, dar sugestive, dar mai ales la perfecționarea artei teatrale, așa de înfloritoare în republica germană. Autorul a locuit și călătorit mult în Germania. Cunoaște de aproape mulți scriitori, poeți, regizori, cunoaște grupările artistice de provincie, eforturile, ca și rezultatele lor.

Un spirit larg comprehensiv, îndreptat numai la înțelegerea științei și a artei, departe de orice gînd politic, animă ancheta întreprinsă de autor. Un stil agreabil o face plăcut comunicabilă și cititorului.

VICTOR SLĂVESCU, *CREDITELE FUNCIARE DIN ROMÂNIA*, ed. „Cartea Românească", București.

Dintre tinerii noștri economiști, dl. Victor Slăvescu s-a îndrumat către o serie de monografii descriptive și istorice, care vor forma împreună o istorie completă a organizației de credit a României moderne. Lucrarea de față e o continuare a unei alteia mai mari : *Organizația de credit a României*, publicată anterior și despre care am vorbit la timp în revista noastră. De data aceasta, se studiază formația, evoluția și situația actuală a celor mai vechi instituții de credit la noi în țară : creditele financiare. Începuturile acestor instituții sînt contemporane cu însești începuturile capitalismului în țara noastră. Cu ajutorul unei documentații bogate, dl. V. Slăvescu ne arată eforturile eroice făcute la începutul economiei noastre pentru a înfiripa organe de credit național. În alte capitole, se arată modul de funcționare și utilitatea economică a acestor institute. Ele au salvat proprietatea rurală de specula cămătărească și de grelele sarcini care apăsau asupra ei, oferindu-le un credit pe termen lung, comod și ușor de suportat. Prin aceasta, a contribuit la

micșorarea dobînzilor, „transformînd creditul — cum spune autorul — în element ajutător, iar nu spoliator și ruinător cum era pînă la înființarea acestor instituții". În fine, a creat primele valori mobiliare românești, dînd prin aceasta unei țări complet înapoiate un început de organizație capitalistă.

Din cifrele prezentate de dl. V. Slăvescu, se poate vedea rolul și extinderea crescîndă a acestor organe de credit. Aceste rezultate sînt desprinse de dl. Slăvescu cu claritate și logică din bogatul material pe care l-a întrebuințat.

Autorul anunță în prefață și o *Istorie a Băncii Naționale a României*, pe care specialiștii, ca și marele public ce se interesează de economia națională, nu o pot aștepta decît cu nerăbdare.

SAINT-SIMON, *CATEHISMUL INDUSTRIAȘILOR; NOUL CREȘTINISM*, Biblioteca socială, ed. „Cultura Națională", 1924.

A avut o fericită idee „Cultura Națională" cînd a întreprins traducerea lui Saint-Simon. Acest „aventurier al filosofiei", cum îl numește Charléty, e în același timp fondatorul pozitivismului — ca maestru a lui Auguste Comte —, inspiratorul lui K. Marx (ideea colectivistă) și unul din întemeietorii sociologiei științifice. Influența sa asupra secolului XIX — nu numai în Franța, dar în toată Europa — se găsește urme și la patruzecioptiștii noștri —, e remarcabilă. Numai că gîndirea sa, plină de posibilități fecunde, a căpătat toată amploarea ei abia în dezvoltările aduse de urmași. Esența „Saint-Simonismului" se găsește în prelegerile făcute de „colegiul Saint-Simonist", între anii 1828 și 1830, și care sînt în mare parte opera lui Enfantin și ceva mai puțin a lui Bazard. „La doctrine de Saint-Simon" nu e numai textul oficial al acestei școale, dar prin conciziunea și construcția ei în același timp severă și elocventă, una din operele clasice ale doctrinei socialiste. Ea trebuie pusă alături de *Manifestul comunist* și de *Idée générale de révolution au XIX-ème siècle* a lui Proudhon. Dacă era vorba de o selecție, am fi preferat-o traducerii scrierii de față. E și mai reprezentativă, și mai rezumativă. Sperăm că vom avea o traducere în viitor, mai ales că o nouă ediție critică a

apărut la Paris, sub direcția lui C. Bouglé și Elie Halévy.

Studiul introductiv al d-lui D. Gusti dă o idee de ansamblu asupra lui Saint-Simon. E singurul pe care-l avem în românește și, de aceea, cu atît mai bine venit.

G. TARDE, *LEGILE SOCIALE*, Bibl. socială, ed. „Cultura Națională".

Opera lui Tarde, ingenioasă, plină de nuanțe, e, totuși, prolixă. Puterea lui stă în detalii : o mulțime de observații ascuțite, dar minuscule. S-ar zice un manual de maxime slab legate între ele, un La Rochefoucauld tipărit fără alineate și fără spații goale. Are, desigur, G. Tarde și idei generale, dar puține. Adică două : invenția și imitația. Pe acestea le repetă mereu, probîndu-le în felurite chipuri. De aceea, el însuși a simțit nevoia să se rezumeze și atunci a scris cartea de față, *Legile sociale*, care reușește să dea fizionomia generală a sistemului său într-un spațiu restrîns.

Volumul e precedat de un remarcabil studiu al d-lui P. Andrei despre personalitatea și opera sociologului francez. Nu se dă numai o caracterizare a sistemului, dar, cu această ocazie, d. Andrei face critica procesului sociologiei individualiste al cărei eminent reprezentant era G. Tarde. D-sa arată ce i-ar fi trebuit acestuia, deci ce i-a lipsit, ca să dee o operă cu adevărat științifică. I se fixează, astfel, locul lui Tarde în sociologia contemporană, printr-o serie de confruntări și apropieri edificatoare. E opus, mai ales, antipodicului său adversar Emile Durkheim. Unul individualist, atomist, finalist, celălalt socializant, integralist, mecanicist.

Traducerea va servi studenților minoritari care nu știu franțuzește, dar studiului d-lui P. Andrei poate servi și specialiștilor.

ȘT. ANTIM, *CONCEPȚIA ECONOMICĂ A DREPTULUI*, „Cultura Națională", București.

Autorul, fără să fie un adept direct al concepției materialiste a istoriei, înclină către un economism sociologic, către o explicare a faptelor sociale sub prizma faptelor

economice. Pentru d. Antim, dreptul are ca funcție specială să garanteze producția. În antichitate, cînd capitalul era slab, el îl proteja. Azi, cînd capitalul s-a întărit, dreptul, prin reformele sociale, protejează munca. Înarmat cu această idee, autorul face o istorie a dependenței dreptului de economie, din lumea greco-romană pînă astăzi. Întreprinderea astfel concepută e uriașă. O astfel de lucrare redusă în spațiul a două sute de pagini nu poate fi decît o superficială intenție de verificare a unei idei a priori. Și încă cu prea puține fapte, fiindcă informația e incompletă. Ea se reduce doar la manualele clasice. Pentru istoria juridică economică a antichității, lipsesc de pildă Ed. Meyer, Glotz ori Pöhlman. Pentru evul mediu, nu găsim decît pe Fustel de Coulanges (cu drept cuvînt reînnoit de Dopsch). Lipsesc însă Vinogradoff, Below, Esmein, Inana Sternegg etc. Pentru timpurile moderne, informația e și mai incompletă.

Plecînd de la o definiție preconcepută, însăși metoda d-lui St. Antim e viciată. Se poate ca dreptul să fie exprimarea unor realități economice. Lucrul e probabil mai ales astăzi, cînd relațiile economice tind să primeze în viața socială. Dar e greu de știut dacă dreptul e o expresie a economiei sau invers. Economia politică la rîndul ei, și ea, presupune o ordine juridică dată. Ea se sprijină pe un cod. E reglementată într-un anumit fel. Face parte, ca tranzacție, dintre actele licite. Așadar, dreptul poate fi anterior economiei. R. Stammler a arătat că aceste două funcții sociale sînt două fețe ale aceleiași realități. Atunci de ce subordonarea dreptului la economie? De altfel, dacă d. Șt. Antim ar fi studiat faptele mai de aproape, ar fi putut vedea că dreptul e o expresie și a religiei (mai ales în societățile primitive), și a stărilor de moravuri, de opinii etc. Așadar, el exprimă mai mult decît simpla garantare a producției.

Sociologia contemporană recunoaște cu evidență legea interdependenței factorilor sociali. Prin urmare, nu poate fi vorba de o ierarhie, de o dominație a unei singure funcții în dauna celorlalte. O schimbare într-o serie de fapte sociale e suferită de toate celelalte. Eroarea marxismului, care dădea preponderență în societate funcțiilor economice, trebuie înlăturată cu ajutorul faptelor în adevăr științifice pe care le avem azi. Lucrarea de față însă

nu ajută de loc la aceasta, dar nici nu ferește economismul de obiecțiile de mai sus.

E. GOBLOT, *LA BARRIÈRE ET LE NIVEAU. ÉTUDE SOCIOLOGIQUE SUR LA BOURGEOISIE FRANÇAISE MODERNE*, Alcan ed., Paris, 1925.

În secolul trecut, burghezia a fost detestată de intelectuali. „La haine du bourgeois" era cuvîntul de ordine al unor scriitori ca Flaubert, Baudelaire, Théophile Gauthier. Clasă viguroasă, recent ajunsă la putere, ea îmbracă formele capitalismului odios descris de Balzac în romanele sale. Un mercantilism exclusiv îi inspira. Crevel, eroul din *Cousine Bette*, se adresează în momente de dragoste iubitei sale cu cuvintele : „Je t'aime comme un million".

Alături de aceste tipuri feroce, apăreau altele, ridicule în genul lui Mr. Proudhomme, cel cu „Ce sabre est le plus beau jour de ma vie".

Încetul cu încetul, burghezia a depășit aceste tipuri odioase ori ridicule. Către sfîrșitul secolului, ea și-a creat o educație morală și una estetică, a înglobat în cercul ei pe intelectuali. Astăzi, ar avea ambiția să devină chiar o elită. Germeni prevestitori de decadență încep să apară. Spiritul critic, cultura, educația trec și în domeniul proletariatului. Burghezia începe să devină o noblețe. De aici, o întoarcere a opiniei publice în favoarea ei.

Dacă se mai adaugă și teroarea de bolșevism la unii intelectuali, atunci înțelegem de ce burghezul pare reabilitat.

În ultimul timp, au apărut o serie de lucrări în acest sens printre care *Eloge du burgeois* a lui R. Iohannel.

E. Goblot, profesor de filosofie la universitatea din Lyon, cunoscut prin manualul său de logică, scrie o serie de observații asupra posibilităților de viață ale burgheziei franceze. El arată rolul modei și al luxului în distincțiunea noțiunii de clasă. Thorstein Veblen le-a studiat deja, aplicate la noblețe.

Definiția clasei sociale, după Goblot, nu aduce nimic nou, față de cele anterioare ale lui Schmoller, Bücher, Halbwachs. Studiul nu are nici pretenții riguros științifice. El conține însă o mulțime de observații, de detalii foarte prețioase și e scris plăcut, cu multă vioiciune.

ȘT. ZELETIN, *ISTORIA SOCIALĂ (CUM POATE DEVENI ISTORIA O ȘTIINȚĂ A CAUZALITĂȚII)*, Buc., ed. „Pagini agrare și sociale".

Se știe că vechea concepție a istoriei avea un caracter strict individualist, cînd nu se mărginea la o înșirare cronologică de date. Se insista mai ales, fie asupra aspectului militar și atunci istoricul se pierdea în descripția bătăliilor, fie asupra acțiunii diplomatice exercitată de diferitele individualități ale istoriei, luate ca determinanți exclusivi ai evenimentelor.

Acest mod de a vedea a fost părăsit încetul cu încetul, în decursul veacului al XIX-lea. Încă Buckle și Guizot l-au evitat, considerînd desfășurarea evenimentelor ca influențată de un complex de fenomene de caracter colectiv. În *Origines de la France contemporaine*, Taine a împins mai departe acest mod de a vedea, explicînd vicisitudinile prin care a trecut în timpurile moderne patria sa, prin faimoasa sa teorie a mediului. Cu materialismul istoric, fenomenele economice au pătruns ca criterii explicative în istorie. Astăzi, cea mai mare parte din istorici explică trecutul prin transformarea instituțiilor sociale. Determinismul istoric e de natură anonimă, socială. În acest fel, au scris studiile lor asupra antichității Eduard Meyer, Glotz, Pöhlmann ; asupra evului mediu, Vinogradoff, Lamprecht, Fustel de Coulanges și, din cei mai noi, Dopsch și G. von Below. Nu mai vorbim de istoria contemporană.

Organe periodice importante s-au fundat ca să susțină acest mod de a concepe istoria. Menționăm mai ales *Revue de synthèse historique*, sub direcția lui H. Berr, în Franța, și *Vierteljahrschrift für Wirtschfts und sozial geschichte*, sub direcția lui Vinogradoff, Salvioli și Below, în Germania.

D. Șt. Zeletin ia și d-sa poziție în această nouă tendință a istoriei și se declară, bineînțeles, pentru istoria socială. D-sa ne indică chiar o împărțire a materialului istoric. Acesta s-ar putea diviza în faze agrare și faze plutocratice. Sîntem de acord că istoria trebuie sociologizată. Cu o condiție însă : ca metoda să rămînă strict istorică și nu filosofică, hegeliană. Modul cum împarte d. Zeletin fazele istoriei ni se pare aprioric.

Nu vedem bine criteriul după care istoria ar trebui împărțită astfel. În orice caz, o diviziune bipartită, repetată de tot ritmul istoriei, ni se pare prea simplistă. D. Zeletin are pătrundere și idei. Dar cedează de obicei la o dialectică hegeliană adesea gratuită, în orice caz alături ori deasupra faptelor. D-sa e un tip logic constructiv. Sistemele sale sînt interesante, coerente, bine construite. Dar ar trebui corectate cu realitatea directă, oferită de observație. Despre acest ingenios publicist vom avea ocazie să vorbim mai pe larg, cînd ne vom ocupa de lucrarea sa fundamentală, *Revoluția burgheză în România*.

Dr. N. LUPU, *NOI ȘI SÎRBII*, „Cultura Națională", 1926.

Domnește la noi prejudecata că un om politic nu trebuie să fie numaidecît intelectual, publicist sau om de știință. Acest pedantism doctrinar, cum li se pare unora, ar îngreuia suplețea desăvîrșită, realismul, optimismul veșnic treaz, facultatea de adaptare permanentă, indispensabile omului politic. Dar aiurea, de unde trebuie să ne luăm idealurile de cultură, lucrurile se petrec altfel. Un Clemenceau, Barthou, Bérard sînt literați consumați, publiciști de mare valoare. Dacă anumiți bărbați politici de la noi se pot zbate în cel mai provizor empirism, fără doctrină și ideologie, nu acesta e cazul doctrinarului Lupu. Figură luminoasă de apostol, fire militantă înainte de toate, el nu e mai puțin un om de cultură și un publicist de talent. D. dr. Lupu a păstrat de la prima sa educație științifică darul unei ascuțite observații. Numai că d-sa are în vedere întotdeauna aspectul social al lucrurilor și de aceea *umanizează* fenomenele. Ne aducem aminte cum, dintr-un subiect așa de arid ca „Alimentarea țăranului", d-sa a reușit să scrie pagini dramatice de istorie socială. Impresiile din Iugoslavia pe care le publică în broșura de față au același caracter. Din tot ce se prezintă ochilor într-o țară străină, d. dr. Lupu prinde înainte de toate aspectul omenesc, sforțările și luptele omului de pretutindeni cu societatea care-l comprimă. Veți găsi astfel o caracterizare a poporului croat, dar mai ales date și impresii asupra partidului țărănesc de acolo și a animatorului lui, Ștefan Radici. Opiniile

d-sale, luminate și patriotice, asupra chestiunii Banatului și a legăturilor noastre cu Banatul încheie volumul.

G. I. BRĂTIANU, *TEORII NOUĂ ÎN ÎNVĂȚĂMÎNTUL ISTORIEI,* Iași, 1926.

Activitatea științifică a d-lui G. Brătianu s-a desfășurat pînă acum în lucrări de strictă specialitate. Despre valoarea acestora, s-au pronunțat specialiștii în istorie. Tot ce puteau observa acei care le citeau sub prizma diletantului, care din pură curiozitate își completează cultura generală, era eleganța compoziției și a stilului, cum trebuie remarcat pentru opera sa *Vicina.* Ocupat cu prepararea unei lucrări de proporții mari asupra *Comerțului genovez în Marea Neagră,* d. G. Brătianu găsește totuși momente libere în care ne împărtășește ideile sale asupra diferitelor concepții istorice.

Broșura de față e o prețioasă punere la punct a teoriilor d-lui Șt. Zeletin. Se știe că acesta concepe istoria ca alternarea a două forme : agrară și plutocratică. Recunoscînd criteriul social ca util în istorie, d. Brătianu, cu o critică fină, ascuțită și mult mai energică decît pare în aparență, retușează pe unde trebuie exagerările simpliste ale materialismului istoric.

D. Zeletin afirmase, de pildă, că industrialismul aduce cu el ideile înaintate, iar agrarianismul pe cele romantic-feudale. Dar d. G. Brătianu observă că această strictă corelație între ideologie și forma economică a societății nu e totdeauna exactă. De pildă, în plină dezvoltare industrială, așa cum a fost la începutul sec. al XIX-lea, a apărut în toate părțile romantismul medieval.

Feudalismul e discutat în lumina teoriilor noi, nu atît ca un principiu de dependență pur agrară, ci ca o legătură personală milenară, ceea ce infirmă iarăși interpretările d-lui Zeletin. Fapte bine stabilite din lumea antică și evul mediu opun iarăși realitatea fenomenală construcțiilor filosofice.

În rezumat, d. G. Brătianu pledează punctul de vedere istoric autonom, menționîndu-se în domeniul strict al faptelor. Fustel de Coulanges avea obiceiul să spună : „Pentru o viață de analiză, e de ajuns o oră de sinteză". Specialistul care cunoaște responsabilitatea generalizărilor temerare înaintează cu precauție. Realitatea îi opune o rezistență pe care nu-și permite s-o neglijeze.

Aceasta nu însemnează că d. G. Brătianu e unul din acei istorici miopi pe care-i domină materialul, care consideră detaliile informației individual, fără să le lege între ele, făcînd din erudiție un scop în sine, o manie de colecționar. Din această lucrare critică, talentul său istoric se arată plin de perspective, de largi orizonturi sintetice.

Spirit modern, el pricepe perfect promisiunile istoriei sociologizate. Însă spiritul critic nu-i dă voie să utilizeze din aceste concepții decît ceea ce e logic și rezonabil.

Această broșură a fost o revelație nu numai pentru meritele de specialist ale d-lui Brătianu, dar și pentru acelea de om de cultură în sensul larg al cuvîntului.

ION CLOPOȚEL, *CRIZA DEMOCRAȚIEI ÎN ROMÂNIA,* Cluj, 1926.

Titlul cuprinde mai mult decît conținutul, căci nu e vorba de o tratare unitară și sistematică a problemei cu același nume. E o adunare de articole sugerate de diferite chestiuni la ordinea zilei, din care însă se poate desprinde o convingere generală comună : încrederea în democrație și în virtuțile ei. Articole oneste și pline de avînt, care dovedesc simplu și clar nevoia pe care o avem de lumină, dreptate și ordine. D. Clopoțel le-a scris pentru marele public și a făcut bine, fiindcă mai ales acolo trebuie să pătrundă astfel de idei, pregătind educația opiniei publice.

HENRY BÉRAUD, *CE QUE J'AI VU A MOSCOU,* Paris 1925 ; *CE QUE J'AI VU A BERLIN,* Paris, 1926.

Henry Béraud, amuzantul autor al volumului *Martyre de l'obèse,* romancier facil, inteligent și plin de spirit (ne amintim de o campanie spirituală, deși cam simplistă, începută acum cîțiva ani contra grupului de la *Nouvelle Revue Française* și în special contra lui A. Gide, dusă în numele spiritului galic contra pedanteriei și prețiozității plicticoase a acestui cenaclu) a fost cîștigat, ca mulți scriitori francezi acuali, de jurnalism. Ziarul *Le journal* l-a trimis să stabilească o anchetă în cele două țări care

dau mai multe griji burghezului francez : Rusia și Germania. Prin verva, talentul și finețea lor de observație, aceste reportaje amintesc, cu cîteva diferențe, delicioasele călătorii ale lui J. Huret. Trebuie să mai pomenim că H. Béraud e ceea ce se cheamă un om de stînga, un democrat. Fiu de lucrător, entuziast din fire, el a luptat pentru independența Irlandei și pentru alte diferite chestiuni muncitorești. Lucrătorului francez îi e dedicată cartea despre Moscova, acestui lucrător occidental pe care vrea să-l lumineze asupra scopurilor și naturii bolșevismului. Nu avem nici un motiv să nu credem aceste mărturisiri perfect sincere și pe autor de bună credință. Ancheta făcută în Germania pare să aibă de scop chiar o apropiere între cele două popoare. Dar H. Béraud, indulgent cu oarecare mefiență față de nemți, a fost îngrozit de ororile din Rusia, pe care le denunță opiniei civilizate din Occident.

E probabil chiar că la Berlin și la Moscova lucrurile apar așa cum le-a prezentat autorul. Există însă ceva mai interesant decît toate faptele relatate în aceste volume, mai interesant, cel puțin, pentru un amator de documentație psihologică : mentalitatea autorului.

E aceea a unui francez mijlociu, inteligent și superficial, a unui burghez luminat și limitat în același timp.

E cunoscută și caracteristică incomprehensiunea francezului de mijloc pentru specificitatea etnică a altor popoare. Lipsiți de contactul cu restul lumii, adversari ai geografiei, tihniți și liniștiți la ei acasă, francezii se miră sau ridică din umeri față de moravurile altor oameni, crescuți sub alte meridiane și care le apar ca simple bizarerii, ca aberații mai mult ori mai puțin simpatice, abateri de la un ideal de viață — al lor — pe care-l cred etern și singur posibil.

H. Béraud compară și descrie, dar nu caută să înțeleagă. E cutare obicei îndepărtat de la regula occidentală, adică de la singurul criteriu de viață admisibil ? Implicit, el nu poate fi decît o eroare.

Dar mai este altceva interesant. H. Béraud nu e numai occidental închis la orice altă regulă de viață, dar nu e cît de puțin intelectual, ori măcar cît de puțin om de știință, ca să nu fie filosof. El nu se oprește decît la *efecte*. Pe acestea le condamnă ori le aprobă. Să se întrebe asupra *cauzelor* nici nu-i trece prin minte. Nu se

gîndește o clipă că anumite lucruri trebuiesc înțelese în cadrul unui anumit determinism, că ele sînt rezultante necesare, că dat fiind anumite împrejurări, cutare fenomen nu putea fi altul decît ceea ce este. Asemenea preocupări nu-l interesează. Astfel privite lucrurile, se înțelege că anumite aspecte ale vieții germane ori moscovite nu pot fi decît reprobabile. Dar întrebarea legitimă e alta : dat fiind circumstanțele și factorii în joc, viața actuală a Berlinului ori Moscovei, puteau ele fi altele ? Dacă înainte de a trece frontiera Rusiei, H. Béraud ar fi răsfoit nu numai „Istoria politică“ a Revoluției din 1789, dar însuși pe Taine care a condamnat-o, s-ar fi convins că toate revoluțiile sînt mai mult ori mai puțin la fel și că ororile uneia nu întrec deloc pe ale celeilalte. „Sufletul occidental“ al mișcării din 1789 a trimis la ghilotină, ori a înecat în masă tot atîtea victime sacrificate fără judecată, ca și revoluția roșie din 1917. O revoluție e o revoluție, adevăr simplu, dar greu de recunoscut. Poate că indignarea conținută în aceste pagini trebuia îndreptată și în altă parte. Dacă revoluția e un rău în sine, ea trebuie evitată peste tot.

Mijloacele evoluționiste ale democrației sînt prea indicate ca antidot. Reacțiunea și țarismul au făcut poate mai mult pentru revoluție decît însuși Lenin. Dar aceasta e o altă problemă. Rămîne însă din toate acestea că anchetele lui H. Béraud sînt extrem de plăcute la lectură, amuzante pentru detalii relative la viața cotidiană, foarte instructive.

MIHAIL MANOILESCU, *O MĂRTURISIRE DE CREDINȚĂ*, Buc., 1926.

Această broșură cuprinde un discurs politic, rostit, mi se pare, cu ocazia răspunsului la mesaj. Prin vederile sale largi, prin programul și ideile generale pe care le conține, prin talentul cu care o mulțime de trăsături sînt reliefate, acest discurs ia proporții sociologice.

Din toată generația mai tînără, care a intrat în politică după război, d. M. Manoilescu e, poate, cea mai distinsă figură. Pregătirea sa economică, gustul pentru idei generale, ridicat la rang de teorie unitară și sistematică, unit, în același timp, cu un simț lucid de corec-

tare cu realitatea, în fine, talentul său exuberant și vioi i-au dat imediat în confuza politică postbelică o fizionomie particulară. În acest discurs, moravurile politice naționale sînt privite de la o înălțime cu care nu sîntem deprinși în fiecare zi, în discuțiile parlamentare. Regretăm, mai mult din punct de vedre estetic, un anumit incident, care ar fi putut să lipsească.

Politica economică care se preconizează, cu probe evidente de specialist, e aceea pe care, fără deosebire de partid politic, majoritatea oamenilor conștienți și cinstiți din țara aceasta o cred dreaptă și necesară. Iar critica procedeelor de economie asfixiantă, de comprimare meschină, pentru a aștepta după ani de sărăcie, o foarte mediocră prosperitate într-un viitor nedeterminabil, e mai mult decît probantă.

Dacă lăsăm la o parte pasajele de politică imediată, de un subiectivism lesne de înțeles (în sensul psihologiei ; „tot ce e al meu e bun, restul e detestabil") la un militant și într-o atmosferă critică fără probitate, fără obiectivitate și fără politețe, cum e aceea a noastră, partea principială rămîne ca o excelentă pagină a literaturii noastre politice.

P. ANDREI, *PROBLEME DE SOCIOLOGIE*, Ed. „Casei Școalelor", Buc., 1927.

Volumul e intitulat în mod prea modest *Probleme de sociologie*. Prima parte conține o introducere completă la studiul sociologiei. Acesta nu e numai o „problemă", dar chiar o soluție. Cu un adînc simț critic, îmbinînd eclectic, așa cum trebuie să facă știința care nu poate proceda metafizic plecînd de la o singură metodă, d. P. Andrei studiază „Posibilitatea sociologiei ca știință", examinînd, rînd pe rînd, soluțiile pesimiste ori optimiste, arătînd în treacăt lacune și exagerări și sugerînd completări. „Problema metodei în sociologie" se soluționează în sensul concilierii între rezultatele la care a ajuns școala germană cu cele la care s-a oprit școala franceză, adică sociologia universalistă cu cea individualistă, a raporturilor interindividuale. Această parte a lucrării constitue una din contribuțiile românești cele mai remarcabile la știința sociologiei. În lipsa unui *Tratat* general românesc de sociologie

(il așteptăm cu toții pe acela al d-lui Andrei, care e mai mult decît indicat, e dator acum să ni-l dea), această introducere poate aduce, pînă atunci, un folos aproape egal.

Partea a doua a lucrării conține mai mult studii de aplicație. Remarcăm între altele, mai ales „Problema autorității", studiu completat față de prima versiune publicată în *Revista de filosofie*, apoi studiul despre „Mahatma Gandhi", acela despre „Criza culturii și rolul universității", în fine, „Etică națională sau etică universalistă", de un interes așa de actual. Poate numai articolul despre „Bergson și Spengler" oferă o mică distonanță într-un volum de preocupări strict sociologice, întrucît e vorba acolo de doctrine filosofice abia indirect legate de preocuparea centrală. În toate studiile, se poate ușor constata aceeași analiză pătrunzătoare, aliată cu cunoștințe totdeauna de prima sursă și care epuizează, în ce privește materialul, subiectul propus.

G. DÉAT, *PERSPECTIVES SOCIALISTES*, Ed. Valois, Paris

Pînă acum, cărțile despre socialism se ocupau, după exemplul lui Marx, să facă critica societății burgheze și să arate declinul ei inevitabil. Această lucrare a secretarului partidului socialist francez, într-o serie de eseuri juxtapuse, se încearcă să demonstreze aspectul constructiv, pozitiv al socialismului. Căci socialismul nu e numai o reajustare și o perfecționare a capitalismului, ci constituie, el însuși, un tip de civilizație nouă, cu caractere complexe : tehnice, spirituale, economice.

Bunul simț și prudența inspiră pe autor în primul rînd. El pleacă de la date reale pe care le prelungește numai în viitor. Nu e o construcție utopică, ci o indicație asupra dezvoltării ulterioare a unor forțe, a unei evoluții în curs.

E una din cele mai fructuoase lecturi în domeniul socialismului, din cîte au apărut recent.

CONST. GRAUR, *CÎȚIVA INȘI*, Bibl. „Dimineața".

De cîtăva vreme, ziaristica română mai nouă a devenit pur literară. Se scrie numai cu epitete colorate, cu figuri

de stil, cu infinite și indigeste comparații și metafore, dar mai ales cu invective. Argumentația și documentul au devenit debile, în schimb, un literaturism „écoeurant" a invadat ultimele producții ale generației mai tinere. Se duce un ministru să facă o vizită în Basarabia ? Articolul se va chema pretențios și dezgustător : „Pelerinul Bugeacului". Un altul va vizita Vîlcovul și cooperativele de icre, articolul care insorează acest simplu fapt banal va purta titlul „Caravana icrelor negre" și așa mai departe. Dar o astfel de gazetărie, de ieftină și umflată literatură, satură cum satură mîncărurile prea aromate. Ea e făcută numai din goana după efect și dintr-o mizerabilă vanitate. Ziaristica — cea adevărată — e însă o formă de demonstrație. Ea ține de dialectică și de oratorie. Talentul literar, util evident, poate ajuta aceste două calități principale, însă într-o doză decentă.

După părerea noastră, unul din cei mai desăvîrșiți gazetari în sensul adevărat al cuvîntului, pe care i-a produs cultura românească, e d. Const. Graur. Puterea sa de argumentație, facultate personală perfecționată și prin educația socialistă de pe vremuri, e în adevăr remarcabil. Cînd atacă, d. Const. Graur nu întrebuințează epitetul injurios, ci invectiva de idei și forma cea mai civilizată a polemicii : ironia. O modestie excepțională — d. Const. Graur utilizează de cele mai multe ori pseudonimul —, a făcut numai ca d-sa să nu devină ceea ce se cheamă un nume de gazetar popular. În cercurile intelectuale, articolele sale sînt însă așteptate cu viu interes.

Broșura de față, care cuprinde o serie de portrete din vechea mișcare socialistă, e oarecum o operă de justițiar. Ea cuprinde figuri patetice de eroi necunoscuți. Un cititor din generația mea citind tabla de materii nu va recunoaște nici un nume, dar citind conținutul articolelor va rămîne pe gînduri asupra caracterelor idealiste care înfloreau acum treizeci de ani. „Inșii" d-lui Graur nu sînt eroi : sînt însă oameni cumsecade, aproape sfinți. Figura propagandistului Edelștein, descrisă cu măiestrie de romancier, e în adevăr emoționantă. La fel aceea a institutorului Damian din Galați. Sincer și modest el însuși, prin afinitate desigur, d. Const. Graur a descris tragedia umilă a acestor martiri necunoscuți.

Cartea sa, emoționantă, umană, adevărată, arată cît e permis talentului literar să ajute, în jurnalistică, ideologia și argumentația. Ea ne face să regretăm că d-sa nu-și adună toate articolele în volum.

GEORGES BORIS, *LA RÉVOLUTION ROOSEVELT*, ed. Grasset, Paris, 1934.

Literatura asupra experienței Roosevelt este deja enormă. Sute de volume s-au publicat în aproape toate limbile pămîntului.

Lucrarea d-lui Boris, fără să neglijeze o documentare precisă și destul de completă de cifre, e prezentată extrem de agreabil, adesea în stilul unui bun reportaj. Punctele esențiale ale reformei sînt înfățișate pitoresc și prezent. Ea se citește agreabil și rapid ; iar rezultatul pentru informația cititorului e tot așa de complet ca și cum ar fi oferit de o operă sistematică de știință.

BERNARD LAZARE, *L'ANTISÉMITISME*, 2 vol., ed. Crès, Grasset, Paris, 1934.

Această lucrare, devenită celebră, era în ultimul timp complet epuizată. Ea fusese imprimată pentru prima oară pe timpul afacerii Dreyfuss, cînd concepțiile rasiste erau la apogeu, și capătă astăzi o stranie și tristă revenire la modă. Deși scrisă de un evreu, lucrarea e tratată cu maximum de imparțialitate. Bernard Lazare a fost un publicist de mare talent și un erudit — după cum se vede din cartea de față —, din cenaclul *Cahiers de la quinzaine*, al cărui suflet era Ch. Péguy și din care făceau parte Jaurès, frații Tharaud etc. Documentarea volumelor nu e bazată pe o investigație strict antropologică. Ea e mai mult de natură literară și istorică. Așa cum este însă, această carte e una din clasicele contribuții la această problemă. Concluzia principală la care ajunge autorul e contra existenței unei rase pure.

MIHAIL R. ROLLEA, *DIN ISTORIA DREPTURILOR OMULUI*, (Tip. „Atheneu", Buc.).

Într-o broșură de 100 pagini, d. Mihail R. Rollea evocă începuturile și activitatea *Ligii drepturilor omului*, înființată la noi de G. Costa-Foru.

Evocarea țelurilor și manifestărilor acestei instituții de înaltă ținută civilizatoare, în zilele noastre, e serios resimțită. Într-un timp în care drepturile omului sînt tot mai atacate și mai nesocotite, cînd inteligența, demnitatea și prestigiul civilizației și al culturii sînt tot mai încălcate, un post al vigilenții, o instituție protestatară care să atragă, de cîte ori se ivește o abatere de la ținuta etică, atenția conștiinței publice, este în mod absolut necesară. În Franța, *Liga drepturilor omului* e activă și trează.

Broșura d-lui Rollea ne sesizează prin conținutul ei substanțial asupra importanței ce a avut-o instituția de sub auspiciile umanitaristului C. G. Costa-Foru.

G. STRAT, *ELOGIUL LIBERTĂȚII.*

Apologeții sau măcar apărătorii libertății se fac din ce în ce mai rari. Poziția libertară, atacată și din dreapta și din stînga, e din ce în ce mai greu de susținut. De aceea, o declarație fățișă de entuziasm pentru libertate conține astăzi un fel de noblețe, ca aceea care constă în a apăra lucruri demodate și opuse opiniei publice.

Nu e vorba de o apărare sistematică a libertății, așa cum face de pildă L. Mises în cărțile sale, ci de o adunare de articole care au ca idee comună stima și încredere în liberalism. Cartea are astfel o unitate în varietatea fragmentelor sale. Convingerile autorului sînt contagioase, fiindcă sînt oneste și scrise cu talent, cu cultură și cu un simț al răspunderii scrisului, pe care tinerele generații încep să-l piardă cu desăvîrșire.

AT THE CROSS-ROADS OF EUROPE, *A HISTORICAL OUTT LINE OF THE DEMOCRATIC IDEA IN CZECHOSLOVAKIA*, Pen-Club, Prague, 1938.

Cartea aceasta, așa de senină și de fermă în expunerea ei, va fi fost scrisă de autorii respectivi cu un sentiment de infinită neliniște. Se apropiau zile de mari prefaceri ; la nord, se pregătea îngenunchierea țării, care nu serbase încă a douăzecea aniversare a independenței sale. Întreg poporul cehoslovac își încordase puterile, își pregătise frontul de apărare. Pe cînd soldații stăteau cu arma

în mînă, scriitorii căutau să cîștige simpatia și adeziunea lumii cititoare pentru cauza poporului cehoslovac. Într-un astfel de gînd, s-a născut și cartea despre care e vorba. Acum putem spune, cu regret : „carte frumoasă, fără de folos" ! Evenimentele și-au urmat cursul pe care îl cunoaștem. Totuși, cartea e așa de frumoasă, așa de semnificativă, încît nu e niciodată tîrziu să se vorbească de ea.

Introducerea e scrisă de Karel Čapek, scriitorul și dramaturgul binecunoscut, care, printr-o ciudată voință a soartei, n-a supraviețuit libertății patriei sale. E un articol scris cu viziunea tragică a unui destin. Čapek a străbătut cu gîndul pînă la cele mai adînci trăsături ale soartei poporului său. Laolaltă, norocul și tragedia acestui popor : s-a găsit la răscrucile Europei. Aceasta a determinat soarta lui. Încă din timpurile geologice, nici una din forțele tectonice și climatice n-a trecut alături de acest colț al pămîntului. Sînt impresionante cuvintele lui Čapek, cînd descrie fazele geologice care au trecut peste Bohemia și de-a lungul Carpaților. Pe urmă, cînd soarta pămîntului s-a statornicit, au trecut pe aici valuri de popoare, s-au bătut hoarde și state, s-au întîlnit de mai multe ori drumurilor unor civilizații deosebite. Pe de altă parte, astăzi, Cehoslovacia unește Orientul cu Occidentul. Aceste două tărîmuri de civilizație își dau întîlnire aici. Pe cînd în Bohemia se găsesc ținuturi industriale, aglomerate ca niște furnicare, cu aspect cu desăvîrșire modern, la celălalt capăt, în munții Ucrainei subcarpatice, se găsesc ținuturi unde s-a păstrat caracterul patriarhal al vieții, unde umblă din plai în plai ciobanii cu turmele lor, însingurați în mijlocul codrilor. Cehoslovacia a fost o trăsătură de unire între răsărit și apus.

În cultura sa de după război, caracterul slav a fuzionat cu învățătura morală anglo-saxonă, promovată de Masaryk, și cu raționalismul umanitarist francez, reprezentat de Ed. Beneș. Poate că această țară ar fi fost puntea de comunicație între bătrîna democrație din apus și tînăra democrație din răsărit.

Paginile scrise de Čapek farmecă și cuceresc prin profunzimea viziunii și prin minunatul meșteșug al scrisului ; dacă n-ar fi decît acest capitol, cartea și-ar avea rostul și frumusețea.

În trei capitole, scrise de V. Chaloupecky, J. Hromădka, Fr. Hruby, este urmărită nașterea și dezvoltarea ideii democratice de-a lungul întregii istorii a poporului cehoslovac : un popor care s-a constituit în stat acum un mileniu și a cunoscut în urmă o robie de mai mult de cinci sute de ani. Așezării în mijlocul Europei, în calea poftelor, îi datorește noul său statut. Cine știe cînd va avea putința să scuture sacrificiul impus din afară și să redevină ceea ce a fost timp de numai douăzeci de ani !

În concluzie, A. Prazak și F. Peroutka analizează spiritul democrației cehoslovace și imaginea lui în literatură. Democrația aceasta a fost organică, în sensul că s-a dezvoltat spontan din concursul condițiilor istorice și s-a înrădăcinat adînc în spiritul poporului. În epoca dominației germane, nobilimea cehoslovacă a fost repede deznaționalizată ; lucrul s-a întîmplat, de altfel, și în Ardeal, sub dominația ungară. Poporul a rămas constituit numai din clasele medii și inferioare ale societății. Astfel, ideea libertății naționale s-a asociat cu ideea democratică. Lupta a fost dusă în numele acestor două idei, tot așa precum a fost și în epoca reformei husite. Făuritorii statului cehoslovac modern au introdus și ei un spirit de justiție, de nivelare a deosebirilor sociale. Naționalismul cehoslovac de după război a fost un naționalism umanist și socialist. Masaryk a proclamat un program de umanitarianism, de altfel conform cu spiritul întregii istorii a cehilor. Scriitorii au fost însuflețiți de același spirit ; ei și-au îndreptat toată atenția și toată dragostea către patrie și mai ales către om. „Karel Čapek s-a aplecat asupra lumii vechi, ca asupra unui om bolnav, și a găsit rădăcina răului de care suferea lumea în conflictele și neînțelegerile dintre oameni. El a voit să îngrijească această boală, ca și Masaryk, cu ajutorul unei umanități noi, unei umanități cu caracter social". (A. Prazak, p. 234). Concepția primatului individului n-a zdruncinat însă concepția armoniei sociale. Jan Cep arată, într-o frază de adîncă semnificație, cum se rezolva contradicția aparentă : „Dacă ținta lumii este individul, ținta individului nu este fericirea personală, ci sacrificiul pentru alții" (p. 245).

Am desprins numai cîteva din ideile formulate în această carte ; ea se cuvine citită în întregime, căci fiecare capitol își are semnificația lui. Ea desemnează imaginea unei democrații care poartă pecetea unui popor întreg și care, datorită împrejurărilor care au prezidat la evoluția ei, posedă un caracter deosebit de caracterul altor democrații.

NOTE

I. STUDII DE SOCIOLOGIE

Reproducem în această secțiune mai întîi volumul *Introducere în sociologie*, apărut într-o primă ediție în colecția „Cartea vremii" a Editurii Fundației culturale Principele Carol și purtînd numărul 6 (dublu). Anul, nefiind menționat în volum, a fost dat greșit cînd 1924, cînd 1927. În realitate, volumul a apărut spre sfîrșitul lui 1925 sau, cel mai tîrziu, la începutul lui 1926, căci la 16 mai 1926 era recenzat în *Adevărul literar și artistic*, an VII, nr. 284, p. 5, sub semnătura M.N. Pe de altă parte, numărul 7 al colecției este piesa *Fapta* de L. Blaga, datată de toți istoricii literari, ca și de bibliograful său, D. Vatamaniuc, 1925 (v. *Lucian Blaga 1895—1961 — biobibliografie*, Editura Științifică și Enciclopedică, Buc., 1977, p. 23, nr. 60). Încît anul 1925 pare cel mai plauzibil și pentru *Introducerea...* lui Ralea.

Volumul, de format mic, cuprinde 112 p., din care pp. 3—5 pentru o „Introducere în Introducere", pp. 7—107 pentru textul propriu-zis, iar pp. 108—112 pentru niște „Indicații bibliografice". Sumarul este următorul : I. Formațiunea disciplinei (pp. 7—22), II. Fenomenul social și definiția societății (pp. 23—35), III. Metoda (pp. 36—53), IV. Clasificarea societăților (pp. 54—62), V. Problemele vieții sociale (pp. 63—99) și VI. Evoluția societăților (pp. 100—107).

Lucrarea a cunoscut o a doua ediție în 1944, la Casa Școalelor (200 p), menținîndu-și structura celor 6 capitole, cu unele schimbări necesențiale de titluri. Noutatea e adăugirea unei a II-a părți, cu titlul „Cîteva probleme speciale", în vreme ce *Introducerea* propriu-zisă (din 1925) a trecut la partea I, cu numele de „Privire generală". Este aceea pe care o reproducem în ediția noastră.

Cît privește partea a II-a, ea conține studii publicate independent în diverse reviste și reluate ulterior în volumul *Contribuții la știința societății* (Editura Casei Școalelor, Buc., 1927,

312 p.) În a doua ediție a *Introducerii în sociologie*, autorul le-a grupat într-o ordine diferită și anume : I. Problema clasificării societăților, II. Sociologia claselor, III. Sociologia educației (nereprodus în *Contribuții...* și pe care-l vom publica în volumul 5) și IV. Sociologia și teoria cunoașterii. În ediția de față, aceste texte apar în forma lor integrală, așa cum au fost incluse de Ralea în volumul *Contribuții la știința societății* și în ordinea de acolo. Am menționat în subsol diferențele dintre această formă originară și reeditarea lor din 1944.

În afara acestor studii, volumul *Contribuții la știința societății* cuprinde și altele, pe care le-am reprodus de asemenea, respectînd ordinea din sumarul întocmit de autor. Iată acest sumar : 1. E. Durkheim, 2. Sociologia claselor, 3. Democrație și creație, 4. Feminism și prostituție, 5. Labour Party și structura sa (titlu abreviat — n.n.), 6. Sociologie, socialism și caracter specific național, 7. Sociologia și teoria cunoașterii, 8. Notă asupra expresiei sociale a emoțiilor (va intra în volumul 5 al ediției noastre — n.n.), 9. Problema clasificării societăților, 10. Definiția revoluției (a fost inclus în volumul 3, ca introducere la *Ideea de revoluție în doctrinele socialiste* — n.n.) și 11. Ultimul aspect al democrației.

Întrucît textele adunate în volume au fost de regulă publicate mai întîi în diverse reviste, dăm mai jos indicația primelor apariții ale celor nouă studii reproduse din *Contribuții la știința societății*.

EMILE DURKHEIM

Apărut inițial în *Viața românească*, an XIII, nr. 7/1921, pp. 5—24, reluat în *Contribuții...*, pp. 7—37 și, în sfîrșit, cu unele modificări și eliminări, în *Scrieri din trecut* (în literatură și filozofie), E.S.P.L.A., 1958, pp. 138—162.

SOCIOLOGIA CLASELOR

Apărut inițial în *Convorbiri literare*, an LI, Nr. 4—5 (aprilie-mai) 1919, pp. 333—354 și nr. 7—8 (iulie-august) 1919, pp. 524—540.

DEMOCRAȚIE ȘI CREAȚIE

Apărut inițial în *Viața românească*, an XVIII, nr. 7—8/1926, pp. 169—197.

FEMINISM ȘI PROSTITUȚIE

Apărut inițial în *Viața românească*, an XVIII, nr. 12/1926, pp. 388—401, cu titlul *Asupra situației femeii moderne.*

LABOUR PARTY, STRUCTURA ȘI TENDINȚELE SALE

Apărut inițial în *Viața românească*, an XVI, nr. 1/1924, pp. 138—143.

SOCIOLOGIE, SOCIALISM ȘI CARACTER SPECIFIC NAȚIONAL

Apărut inițial în *Viața românească*, an XVII, nr. 2/1925, pp. 295—300.

SOCIOLOGIA ȘI TEORIA CUNOAȘTERII

Apărut inițial în *Revista de filosofie*, vol. IX, nr. 1, aprilie-mai 1923, pp. 30—47.

PROBLEMA CLASIFICĂRII SOCIETĂȚILOR

Apărut inițial în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an IV, nr. 6/1922, pp. 673—691.

ULTIMUL ASPECT AL DEMOCRAȚIEI

Apărut inițial în *Viața românească*, an XIX, nr. 3/1927, pp. 418—422 și semnat M.R.

Urmează volumul *Istoria ideilor sociale*, apărut în 1930, în colecția „Biblioteca muncii", sub egida Ministerului Muncii, Cooperației și Asigurărilor sociale, în format mic și numărînd 108 p. Cel mai interesant lucru de remarcat în legătură cu această carte este că ea reprezintă în fond un fel de rezumat al tezei de doctorat despre *Ideea de revoluție în doctrinele socialiste*, reluată în traducere românească în volumul 3 al prezentei ediții. Compa-

rația celor două lucrări ilustrează faptul că în *Istoria ideilor sociale* autorul a extras, într-o expunere de mare limpezime și acurateță, esența tezei sale pariziene. Caracterul de conspect al *Istoriei*... îi conferă o semnificație aparte, motiv pentru care am și reprodus-o în ediția noastră, mai ales că nu e prima dată cînd Mihai Ralea își reia pagini mai vechi în forme noi. E însă primul (și ultimul) caz cînd ne aflăm în fața unei cărți în întregime noi, special redactată pe baza unei vechi lucrări mai ample. E aici o probă de atașament față de un subiect și față de o problematică de care autorul a rămas într-adevăr preocupat întreaga lui viață.

Tot în această primă secțiune, reproducem patru studii din volumul *Atitudini* (Editura Casei Școalelor, Buc., 1931, 176 p.) și anume :

PENTRU DEMOCRAȚIE

Apărut inițial în *Viața românească*, an XVIII, nr. 5—6/1926, pp. 301—306. Reprodus din volumul menționat, pp. 39—48.

CRIZA MONDIALĂ

Apărut inițial în *Adevărul*, 26, 28 și 30 noiembrie 1930, p. 3. Reprodus din volumul menționat, pp. 119—133.

APUSUL LIBERALISMULUI EUROPEAN

Apărut inițial în *Adevărul*, 1 februarie 1931, p. 3. Reprodus din volumul menționat, pp. 137—142.

ÎNTRE POLITICĂ ȘI TEHNICĂ

Reprodus din volumul menționat, pp. 153—157.

În fine, încheiem cu două texte din periodice. Este necesar să notăm aici că primul constituie, după toate probabilitățile, debutul publicistic al lui Mihai Ralea.

IMPORTANȚA SOCIOLOGICĂ A LUI GABR. TARDE

Apărut în *Convorbiri literare*, an XLVIII, nr. 4/1916, pp. 438—441.

SITUAȚIA PUBLICAȚIILOR SOCIOLOGICE ÎN GERMANIA DUPĂ RĂZBOI

Apărut în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an IV, nr. 3/1922, pp. 376—381.

II. RECENZII

Textele grupate aici completează sfera preocupărilor sociologice ale lui Mihai Ralea. Desigur, calitatea lor e moderată, majoritatea fiind simple adnotări sau semnalări cu caracter oarecum de servici, scrise grăbit și fără mari intenții analitice sau demonstrative, ca și fără deosebite calități expresive. Cititorul interesat va ști totuși să aprecieze deschiderea, informația, spiritul critic și opțiunile autorului lor.

Iată în încheiere lista surselor de unde le-am cules:

CH. ANDLER: „LA DECOMPOSITION POLITIQUE DU SOCIALISME ALLEMAND"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an II, nr. 1—3, aprilie-octombrie 1920, pp. 449—451.

C. BOUGLE, GUY GRAND, PIRON, PUECH ETC.: „PROUDHON ET NOTRE TEMPS"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an II, nr. 4, ianuarie 1921, pp. 614—615.

VILFREDO PARETO: „TRAITE DE SOCIOLOGIE GENERALE"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an II, nr. 4, ianuarie 1921, pp. 615—616.

C. BOUGLE: „CHEZ LES PROPHETES SOCIALISTES"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an II., nr. 4, ianuarie 1921, pp. 616—617.

I. G. FRAZER: „LES ORIGINES MAGIQUES DE LA ROYAUTE"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an II, nr. 4, ianuarie 1921, pp. 617—618.

PAUL FAUCONNET: „LA RESPONSABILITE. ETUDE DE SOCIOLOGIE"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an III, nr. 1, aprilie 1921, pp. 134—136.

CH. ELLWOOD: „SOCIOLOGY AND MODERN SOCIAL PROBLEMS"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an III, nr. 1, aprilie 1921, pp. 139—140.

A. DEMANGEON: „LE DECLIN DE L'EUROPE"

Apărută în *Viața românească*, an XIII, nr. 9/1921, p. 447.

H. CUNOW: „DIE MARXSCHE GESCHICHTS-GESELLSCHAFTS UND STAATSTHEORIE"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an IV, nr. 1/1922, p. 119.

GUSTAV MAYER: „FRIEDRICH ENGELS. EINE BIOGRAPHIE"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an IV, nr. 1/1922, pp. 119—120.

LUDWIG STEIN: „EINFÜRUNG IN DIE SOZIOLOGIE"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an IV, nr. 1/1922, p. 120.

DR. CARL BRINKMANN : „VERSUCH EINER GESELLSCHAFT-SLEHRE"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an IV, nr. 1/1922, pp. 120—121.

R. WORMS : „LA SOCIOLOGIE, SES BUTS, SES MOYENS"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an IV, nr. 2/1922, p. 237.

M. BARASCH : „LE SOCIALISME JURIDIQUE ET SON INFLUENCE SUR L'EVOLUȚION DU DROIT CIVIL EN FRANCE A LA FIN DU XIX-ÈME SIÈCLE ET AU XX-ÈME SIÈCLE"

Apărută în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an IV, nr. 6/1923, pp. 738—739.

CONST. GRAUR : „LIBERTATEA PRESEI"

Apărută în *Viața românească*, an XV, nr. 10—12/1923, pp. 368—369.

D. IOVANOVITCH : „LE RENDEMENT OPTIMUM DU TRAVAIL OUVRIER"

Apărut în *Viața românească*, an XVI, nr. 3/1924, p. 455.
165.

T. G. MASARYK : „IDEALURILE UMANITĂȚII, DESPRE BOLȘEVISM"

Apărută în *Viața românească*, an XVI, nr. 3/1924, p. 455.

C. BOUGLE : „DE LA SOCIOLOGIE A L'ACTION SOCIALE"

Apărută în *Viața românească*, an XVI, nr. 3/1924, pp. 455—456.

P. ANDREI : „DIE SOZIOLOGISCHE AUFFASSUNG DER ERKENTNISS"

Apărută în *Viața românească*, an XVI, nr. 5/1924, p. 303, și semnată M.R.

ARISTIDE BLANK : „PROBLEMA MONETARĂ ÎN RAPORT CU CREDITUL PUBLIC ȘI PRIVAT"

Apărută în *Viața românească*, an XVI, nr. 5/1924, p. 304, și semnată M.R.

PAUL COLIN : „L'ALLEMAGNE"

Apărută în *Viața românească*, an XVI, nr. 7/1924, p. 129, și semnată M.R.

VICTOR SLĂVESCU : „CREDITELE FUNCIARE DIN ROMÂNIA"

Apărută în *Viața românească*, an XVI, nr. 12/1924, pp. 481—482, și semnată M.R.

SAINT-SIMON : „CATEHISMUL INDUSTRIAȘILOR. NOUL CREȘTINISM"

Apărută în *Viața românească*, an XVII, nr. 1/1925, p. 168, și semnată M.R.

G. TARDE : „LEGILE SOCIALE"

Apărută în *Viața românească*, an XVII, nr. 1/1925, p. 168, și semnată M.R.

ȘT. ANTIM : „CONCEPȚIA ECONOMICĂ A DREPTULUI"

Apărută în *Viața românească*, an XVII, nr. 4/1925, pp. 131—132, și semnată M.R.

E. GOBLOT : „LA BARRIERE ET LE NIVEAU"

Apărută în *Viața românească*, an XVII, nr. 8/1925, pp. 295—296, și semnată M.R.

ȘT. ZELETIN : „ISTORIA SOCIALĂ"

Apărută în *Viața românească*, an XVIII, nr. 1/1926, pp. 142—143.

DR. N. LUPU : „NOI ȘI SÎRBII"

Apărută în *Viața românească*, an XVIII, nr. 2—3/1926, p. 374, și semnată M.R.

G. I. BRĂTIANU : „TEORII NOUĂ ÎN ÎNVĂȚĂMÎNTUL ISTORIEI"

Apărută în *Viața românească*, an XVIII, nr. 4/1926, pp. 117—118.

ION CLOPOTEL : „CRIZA DEMOCRAȚIEI ÎN ROMÂNIA"

Apărută în *Viața românească*, an XVIII, nr. 5—6/1926, p. 332, și semnată M.R.

HENRY BERAUD : „CE QUE J'AI VU A MOSCOU" ; „CE QUE J'AI VU A BERLIN"

Apărută în *Viața românească*, an XVIII, nr. 12/1926, pp. 447—448.

MIHAIL MANOILESCU : „O MĂRTURISIRE DE CREDINȚĂ"

Apărută în *Viața românească*, an XIX, nr. 3/1927, p. 432, și semnată M.R.

P. ANDREI : „PROBLEME DE SOCIOLOGIE"

Apărută în *Viața românească*, an XIX, nr. 3/1927, pp. 435—436.

G. DEAT : „PERSPECTIVES SOCIALISTES"

Apărută în *Viața românească*, an XXIII, nr. 3/1931, p. 320.

CONST. GRAUR : „CÎȚIVA INȘI"

Apărută în *Viața românească*, an XXIII, nr. 11—12/1931, pp. 202—203.

GEORGES BORIS : „LA REVOLUTION ROOSEVELT"

Apărută în *Viața românească*, an XXVI, nr. 19—20/1934, p. 111, și semnată M.R.

BERNARD LAZARE : „L'ANTISEMITISME"

Apărută în *Viața românească*, an XXVI, nr. 19—20/1934, p. 111, și semnată M.R.

MIHAIL R. ROLLEA : „DIN ISTORIA DREPTURILOR OMULUI"

Apărută în *Viața românească*, an XXIX, nr. 7/1937, p. 144, și semnată R.

G. STRAT : „ELOGIUL LIBERTĂȚII"

Apărută în *Viața românească*, an XXIX, nr. 10/1937, p. 129, și semnată R.

AT THE CROSS-ROADS OF EUROPE : „A HISTORICAL OUTT LINE OF THE DEMOCRATIC IDEA IN CZECHOSLOVAKIA"

Apărută în *Viața românească*, an XXXI, nr. 3/1939, pp. 158—159, și semnată R.

SUMAR

Sociologia în opera lui Mihai Ralea (prefață) V
Cu privire la ediție XII

I. STUDII DE SOCIOLOGIE

„Introducere în sociologie" (1925) 3
Din „Contribuții la știința societății" (1927) 64
— Emile Durkheim 64
— Sociologia claselor 87
— Democrație și creație 130
— Feminism și prostituție 166
— Labour party, structura și tendințele sale 183
— Sociologie, socialism și caracter specific național . . 190
— Sociologia și teoria cunoașterii 197
— Problema clasificării societăților 219
— Ultimul aspect al democrației 245
„Istoria ideilor sociale" (1930) 251
Din „Atitudini" (1931) 325
— Pentru democrație 325
— Criza mondială 331
— Apusul liberalismului european 340
— Între politică și tehnică 343
Din periodice 347
— Importanța sociologică a lui Gabr. Tarde 347
— Situația publicațiilor sociologice în Germania după război 350

II. RECENZII

Ch. Andler : *La décomposition politique du socialisme allemand* 361

C. Bouglé, Guy Grand, Piron, Puech etc. : *Proudhon et notre temps* 364
Vilfredo Pareto : *Traité de sociologie générale* 366
C. Bouglé : *Chez les prophètes socialistes* 368
J. G. Frazer : *Les origines magiques de la royauté* . . . 369
Paul Fauconnet : *La responsabilité.* Etude de sociologie . 372
Ch. Ellwood : *Sociology and modern social problems* . . 374
A. Demangeon : *Le déclin de l'Europe* 376
H. Cunow : *Die marxsche Geschichts-Gesellschafts und Staatstheorie* 377
Gustav Mayer : *Friedrich Engels.* Eine Biographie . . . 378
Ludwig Stein : *Einfürung in die Soziologie* 379
Dr. Carl Brinkmann : *Versuch einer Gesellschaftslehre* . 380
R. Worms : *La sociologie, ses buts, ses moyens* 381
M. Barasch : *Le socialisme juridique et son influence sur l'evolution du droit civil en France* 382
Const. Graur : *Libertatea presei* 383
D. Iovanovitch : *Le rendement optimum du travail ouvrier* 384
T. G. Masaryk : *Idealurile umanității. Despre bolșevism* . 386
C. Bouglé : *De la sociologie à l'action sociale* 387
P. Andrei : *Die soziologische Auffassung der Erkentniss* . 388
Aristide Blank : *Problema monetară în raport cu creditul public și privat* 389
Paul Colin : *L'Allemagne* 390
Victor Slăvescu : *Creditele funciare din România* . . . 391
Saint-Simon : *Catehismul industriașilor. Noul creștinism* . 392
G. Tarde : *Legile sociale* 393
St. Antim : *Concepția economică a dreptului* 393
E. Globot : *La barrière et le niveau.* Etude sociologique sur la bourgeoisie française moderne 395
St. Zeletin : *Istoria socială* (Cum poate deveni istorică o știință socială) 396
Dr. N. Lupu : *Noi și sîrbii* 397
G. I. Brătianu : *Teorii nouă în învățămîntul istoriei* . . 398
Ion Clopoțel : *Criza democrației în România* 399
Henry Béraud : *Ce que j'ai vu à Moscou ; Ce que j'ai vu à Berlin* 399
Mihail Manoilescu : *O mărturisire de credință* 401
P. Andrei : *Probleme de sociologie* 402
G. Déat : *Perspectives socialistes* 403
Const. Graur : *Cîțiva inși* 403
Georges Boris : *La révolution Roosevelt* 405

Bernard Lazare : *L'antisémitisme* 405
Mihail R. Rollea : *Din istoria drepturilor omului* 405
G. Strat : *Elogiul libertății* 406
At the cross-roads of Europe : *A historical outt line of the democratic idea in Czechoslovakia* 406
NOTE 410

Lector : Z. ORNEA
Tehnoredactor : VASILE CIUCA

Bun de tipar : 29.01.1988
Coli ed. 23,88. Coli tipar 27,25.

Intreprinderea poligrafică „13 Decembrie 1918".